П 24
М 27

К. МАРКС
Ф. ЕНГЕЛЬС

Вибрані твори

2

2

К. МАРКС Ф. ЕНГЕЛЬС

ИНСТИТУТ
МАРКСИЗМА-ЛЕНИНИЗМА
при ЦК КПСС

К. МАРКС
Ф. ЭНГЕЛЬС

Избранные сочинения в 9 томах

МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСТВО
ПОЛИТИЧЕСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ
1985

ІНСТИТУТ ІСТОРІЇ ПАРТІЇ
при ЦК КОМПАРТІЇ УКРАЇНИ —
ФІЛІАЛ ІНСТИТУТУ МАРКСИЗМУ-
ЛЕНІНІЗМУ при ЦК КПРС

К. МАРКС
Ф. ЕНГЕЛЬС

Вибрані твори в 9 томах

КИЇВ
ВИДАВНИЦТВО
ПОЛІТИЧНОЇ
ЛІТЕРАТУРИ
УКРАЇНИ
1987

К. МАРКС
Ф. ЕНГЕЛЬС

Вибрані твори

том
2

ПЕРЕДМОВА

До другого тому Вибраних творів К. Маркса і Ф. Енгельса входять «Тези про Фейєрбаха» К. Маркса (весна 1845) і «Німецька ідеологія» К. Маркса і Ф. Енгельса (листопад 1845 — серпень 1846).

В цей період Маркс і Енгельс знаходять теоретичне вирішення пекучих питань, які хвилювали передові уми: в чому полягають основи суспільного розвитку, чи існують і в чому полягають закономірності людської історії? З виходом пролетаріату на політичну арену ці питання набули практичної значущості. Їх вирішення створювало передумови для обгрунтування неминучості ліквідації всіх форм експлуатації людини людиною, розкривало суспільну необхідність здійснення комуністичного ідеалу. Для наукового обгрунтування комуністичних ідей необхідно було подолати ідеалістичні і метафізичні концепції суспільного розвитку, які панували в домарксівській філософській думці.

Створення вже в 40-х роках концепції матеріалістичного розуміння історії було великим науковим досягненням, справжньою революцією у вченні про суспільство, одним з головних елементів революційного перевороту, здійсненого Марксом і Енгельсом у філософії. Вперше матеріалізм був поширений на пізнання суспільних явищ, і тим самим була подолана непослідовність усього попереднього матеріалізму. Вперше було досягнуто цілісне наукове розуміння всього історичного процесу. Вперше був розроблений науковий метод вивчення історії. «Філософія Маркса,— писав В. І. Ленін,— є викінчений філософський матеріалізм, який дав людству великі знаряддя пізнання, а робітничому класові — особливо» (Повне зібрання творів, т. 23, с. 43).

Твори, які публікуються в томі, знаменують важливий етап у теоретичній діяльності Маркса і Енгельса, що передував публікації таких праць зрілого марксизму, як «Злиденність філософії» К. Маркса (1-а половина 1847) і «Маніфест Комуністичної партії» К. Маркса і Ф. Енгельса (грудень 1847 — січень 1848).

На цьому етапі формування матеріалістичного світогляду Маркс і Енгельс насамперед критикували об'єктивний ідеалізм

Гегеля і суб'єктивний ідеалізм молодогегельянців. Виступаючи на захист матеріалістичної філософії Фейєрбаха, Маркс і Енгельс у той же час глибоко розкривали непослідовність, обмеженість, метафізичний характер фейєрбахівського матеріалізму. В процесі творчого опрацювання ідеалістичної діалектики Гегеля і попереднього філософського матеріалізму, особливо вчення Фейєрбаха, вони створювали діалектичний матеріалізм — науку про найзагальніші закони руху і розвитку природи, суспільства і мислення. Особливу увагу було приділено застосуванню матеріалістичного принципу до наукового аналізу історії розвитку людського суспільства.

Першим документом, в якому були зафіксовані вихідні принципи нового розуміння історії, були «Тези про Фейєрбаха» (цей том, с. 1—3). Вони були написані Марксом на п'яти сторінках записної книжки і озаглавлені ним «До Фейєрбаха». Вперше під назвою «Тези про Фейєрбаха» опубліковані Енгельсом у 1888 р. як додаток до його книги «Людвіг Фейєрбах і кінець класичної німецької філософії». В дуже лаконічній формі «Тези» відобразили кардинальну протилежність матеріалістичного і ідеалістичного погляду на хід історичного процесу. Енгельс визначив їх «як перший документ, що має в собі геніальний зародок нового світогляду» (Передмова до книги «Людвіг Фейєрбах і кінець класичної німецької філософії». Це видання, т. 6).

У «Тезах про Фейєрбаха» Маркс насамперед піддає критиці обмеженість і недоліки всієї попередньої філософії, що розглядала дійсність лише як предмет споглядання, поза практичною зміною її людиною. Ця споглядальність була властива і матеріалізмові Фейєрбаха, який, хоч і протипоставляв просто умоглядному мисленню чуттєве споглядання, не брав до уваги практичної діяльності людей. Тим часом, як показує Маркс, практика є начало, основа, критерій і найважливіша мета пізнання. Пізнаваність світу, наявність у людському мисленні «предметної істинності» доводиться лише практично: «У практиці повинна довести людина істинність, тобто дійсність і могутність, посейбічність свого мислення. Спір про дійсність чи недійсність мислення, яке ізолюється від практики, є суто *схоластичне питання*» (див. 2-у тезу). Практика не тільки підтверджує дійсність і силу мислення, а також спростовує помилки.

Фейєрбах зводив теологію до антропології, сутність релігії до людської сутності, яка розуміється абстрактно і однобічно, без урахування конкретно-історичних особливостей життєдіяльності людини, як суспільної істоти. Фейєрбахівський антропологічний матеріалізм не міг пояснити причин виникнення релігійних забобонів, роздвоєння світу на релігійний і світський. Він не бачив, що людська сутність «не є абстракт, властивий окремому індивідові. У своїй дійсності вона є сукупність усіх суспільних

відносин» (див. 6-у тезу). Отже, релігійне почуття є суспільно-історичним продуктом, воно кореииться головним чином в антагонізмах суспільного життя і його «можна пояснити тільки саморозірваністю і самосуперечливістю цієї земної основи. Отже, земну основу, по-перше, саму треба зрозуміти в її суперечності, а потім практично революціонізувати шляхом усунення цієї суперечності» (див. 4-у тезу). Це означає, що подолання релігії, релігійно-ідеалістичного погляду на світ передбачає знищення тих матеріальних суспільних умов, які породжують релігію, що також є не теоретичним, а практично-революційним процесом.

Тому зовсім недостатньо, як це робили матеріалісти до Маркса і Енгельса, вказувати на вплив обставин і роль виховання, бо «обставини змінюються саме людьми», а вихователів також треба виховувати (див. 3-ю тезу). Основою людського життя є суспільна практика. Дуже важливе значення має революційна практика, що, на думку Маркса, є найвищою формою свідомої і доцільної діяльності людей. Саме в революційній практиці співпадає зміна умов людського життя з людською діяльністю, яка має на меті певні завдання.

Маркс розкриває по суті класові корені споглядальності, властивої старому матеріалізмові. «Точка зору старого матеріалізму є *«громадянське»* суспільство; точка зору нового матеріалізму є *людське* суспільство, або людство, що усуспільнилось» (див. 10-у тезу). «Громадянським суспільством» Маркс називає тут суспільство, засноване на приватній власності, а «людським суспільством, або людством, що усуспільнилось»,— комуністичне суспільство.

Отже, в «Тезах про Фейєрбаха» Маркс у гранично стислій формі протипоставив старому світоглядові новий, діалектико-матеріалістичний, як філософську основу комунізму. Завершальна 11-а теза розкриває революційний смисл філософії марксизму, її принципову відмінність від усієї попередньої філософії: «Філософи тільки по-різному *пояснювали* світ, але справа полягає в тому, щоб змінити його» (цей том, с. 3).

Дальше розроблення і розвиток нового наукового світогляду були продовжені в «Німецькій ідеології». Це багатоплановий твір, в якому багатий теоретичний зміст доповнюється бойовою і повчальною полемікою з представниками молодогегельянства та «істинного соціалізму». В ході цієї полеміки Маркс і Енгельс висловлюють принципово важливі думки з питань філософії, політекономії, теорії та історії держави і права, мовознавства, естетики і літературної критики, дають нову матеріалістичну інтерпретацію історії суспільної думки.

В «Німецькій ідеології» був зроблений великий крок уперед у розвитку філософського фундаменту революційно-пролетарського світогляду. Тут матеріалістичне розуміння історії вперше стало досить цілісною концепцією рушійних сил і структури

суспільства, періодизації історії. Вона постає не тільки як *теорія* суспільства, але і як *метод* пізнання суспільних та історичних явищ. Маркс і Енгельс дали науці засіб з'ясування як загального ходу суспільного розвитку, так і існуючих буржуазних суспільних відносин. Тим самим вони відкрили можливість такого осмислення суспільних процесів, яке необхідне для активної революційної дії. Маркс сам вбачав у цій праці методологічну передумову для створення пролетарської політичної економії. У листі до німецького видавця Леске 1 серпня 1846 р. він зазначав, що публікація полемічного твору проти німецьких філософів повинна підготувати читача до сприйняття його точки зору в галузі економічної науки.

Найбільш змістовна частина «Німецької ідеології» — перший розділ, який має назву «Фейєрбах. Протилежність матеріалістичного і ідеалістичного поглядів».

Новий світогляд Маркса і Енгельса викладається у формі критики всієї німецької післягегелівської філософії. Центральним було питання: як змінити існуючу дійсність? Молодогегельянці виступали із словесною критикою існуючого, вели її посередньо, у формі критики релігії. Це була боротьба не з самою дійсністю, а з тінями дійсності. Молодогегельянці фактично виходили з непорушності існуючих відносин, намагаючись дати їм лише нове витлумачення. Маркс і Енгельс поставили собі за мету раз і назавжди розвінчати цю відірвану від живого життя філософську боротьбу. Вони доводили, що справа полягає не тільки в різних спробах пояснити світ, а в зміні дійсності, керуючись науковим аналізом законів суспільного розвитку.

Значне місце Маркс і Енгельс приділили критиці поглядів одного з родоначальників дрібнобуржуазного анархізму Макса Штірнера.

Передумовами, з яких виходили Маркс і Енгельс і які вони вперше формулюють у «Німецькій ідеології», є люди, їх діяльність і матеріальні умови їхньої діяльності. Це одночасно і передумови самої історії і передумови матеріалістичного її розуміння. На противагу молодогегельянцям, тим німецьким ідеалістам, які слідом за Гегелем претензійно проголошували, що їх філософія обходиться начебто без передумов, у «Німецькій ідеології» послідовно матеріалістично і діалектично розв'язується це кардинальне питання філософії, формулюються відправні положення нового світогляду. Маркс і Енгельс прямо говорять, що вони свідомо виходять з певних — і до того ж не умоглядних, а дійсних, реальних — передумов, і чітко їх указують.

Долаючи метафізику попереднього матеріалізму, що розглядав природу як щось незмінне, Маркс і Енгельс з'ясовують історичний характер самих природних умов, в яких живе і діє людина. Вони розрізняють ті умови, які людина застає як щось дане, і ті, що створені діяльністю людини. В існуючому суспільстві, показують

вони, саме матеріальне середовище стає продуктом історичної діяльності людей. Полемізуючи з Фейєрбахом, який не розумів зворотного впливу людей на природу, Маркс і Енгельс підкреслюють: «Ця діяльність, ця безперервна чуттєва праця і творення, це виробництво є настільки глибокою основою всього чуттєвого світу, як він тепер існує, що якби воно припинилося хоч би на один рік, то Фейєрбах побачив би величезні зміни не тільки в світі природи — дуже скоро не стало б і всього людського світу, його, Фейєрбаха, власної здатності споглядання і навіть його власного існування» (цей том, с. 22). В міру розвитку суспільства природні умови дедалі більше перетворюються в історичні продукти діяльності людей. У такій постановці питання виявляється глибокий історизм матеріалістичної теорії розвитку суспільства.

Маркс і Енгельс показують, що певне природне середовище є об'єктивною матеріальною умовою існування і розвитку людського суспільства. Вони відзначають також, що фізична, «тілесна організація» людей обумовлює їх певне ставлення до зовнішньої природи. Але головним предметом дослідження в «Німецькій ідеології» є не ці дві передумови історії. Всю свою увагу автори зосереджують на розгляді діяльності людей, як вирішального фактора історичного процесу.

Діяльність людей має дві сторони: виробництво (ставлення людей до природи, їх вплив на неї) і спілкування (ставлення людей один до одного, і насамперед у процесі виробництва). Виробництво і спілкування взаємно зумовлюють одне одного, але визначальною стороною в цій взаємодії є виробництво.

З виробництва починається вся історія людського суспільства. Саме матеріальне виробництво відрізняє людину від тварини. «Людей можна відрізнити від тварин за свідомістю, за релігією — взагалі за чим завгодно. Самі вони починають відрізняти себе від тварин, як тільки починають *виробляти* необхідні їм життєві засоби» (цей том, с. 14).

Перша передумова людської історії полягає в тому, що люди повинні жити, отже, повинні мати їжу, питво, житло, одяг. Тому перший історичний акт — це виробництво засобів, необхідних для задоволення зазначених потреб.

У «Німецькій ідеології» Маркс і Енгельс не тільки розвинули положення про вирішальну роль матеріального виробництва в житті суспільства, але і вперше з'ясували діалектику розвитку продуктивних сил і виробничих відносин. Це найважливіше відкриття було сформульоване тут як діалектика продуктивних сил і форми спілкування. Воно ніби визначило наперед усю систему категорій історичного матеріалізму, що складалася, дало можливість викласти матеріалістичне розуміння історії.

Продуктивні сили визначають форму відносин (суспільні відносини). На певному ступені свого розвитку продуктивні сили

заходять у суперечність з існуючою формою відносин. Суперечність ця розв'язується шляхом соціальної революції. На місце попередньої, що стала оковами для продуктивних сил форми відносин, приходить нова, що відповідає їх більш розвинутому рівневі. Згодом ця нова форма відносин, в свою чергу, сама застарiває і змінюється історично більш прогресивною формою. Так протягом усього історичного процесу створюється спадкоємний зв'язок між його послідовними ступенями. Розкриваючи закони розвитку суспільства, Маркс і Енгельс прийшли до основоположного висновку: «...Всі історичні колізії, згідно з нашим розумінням, коренятся в суперечності між продуктивними силами і формою відносин» (цей том, с. 54).

Якщо раніше, критикуючи гегелівську філософію права, Маркс з'ясував, що економічні відносини визначають відносини політичні, правові і т. д., то тепер було встановлено, чим же визначаються самі економічні відносини, була виявлена більш глибока основа історичного процесу: продуктивні сили визначають у кінцевому підсумку всі відносини між людьми, їх розвиток зумовлює перехід від однієї форми суспільства до іншої. Тепер був розкритий внутрішній механізм цього розвитку. Тим самим була з'ясована залежність між головними сторонами суспільного життя: продуктивними силами і виробничими відносинами, сукупністю виробничих відносин і політичною надбудовою, а також формами суспільної свідомості.

Відкриття цих законів суспільного розвитку стало відправним пунктом для створення в дальшому наукової періодизації історії. Яскраву характеристику цьому науковому досягненню дав В. І. Ленін: «Величезним завоюванням наукової думки став *історичний матеріалізм* Маркса. Хаос і довільність, що панували досі в поглядах на історію і на політику, змінилися надзвичайно цільною і стрункою науковою теорією, яка показує, як з одного укладу суспільного життя розвивається, внаслідок зростання продуктивних сил, інший, вищий,— з кріпосництва, наприклад, виростає капіталізм» (Ленін В. І. Повне зібрання творів, т. 23, с. 43).

Маркс і Енгельс дослідили в «Німецькій ідеології» основні фази історичного розвитку суспільного виробництва. Вони показали, що рівень розвитку продуктивних сил знаходить своє вираження в ступені поділу праці. Кожний ступінь поділу праці визначає відповідну форму власності, а відносини власності, як згодом вказував Маркс, є лише «юридичним вираженням» виробничих відносин. Результатом розвитку продуктивних сил був перехід від первісного, природного поділу праці до суспільного в такій його формі, яка виражається в поділі суспільства на класи. Це був перехід від докласового суспільства до класового.

Спираючись на ці нові ідеї, Маркс і Енгельс накреслюють у загальних рисах картину розвитку людського суспільства від

його виникнення до переходу до справді людського, комуністичного ладу.

Разом з суспільним поділом праці розвиваються і такі похідні історичні явища, як приватна власність, держава, «відчуження» соціальної діяльності. Якщо природному поділові праці в первісному суспільстві відповідала перша, племінна (родова) форма власності, то суспільний поділ праці визначає дальший розвиток і зміну форм власності. «Друга форма власності — це антична общинна і державна власність... третя форма — це феодальна або станова власність», четверта форма — буржуазна власність. У виділенні й аналізі форм власності, що послідовно змінюють одна одну, характерних для різних ступенів історичного розвитку, була закладена основа наукової марксистської теорії про суспільні формації, їх послідовну і закономірну зміну.

Докладніше ніж інші історичні форми власності Маркс і Енгельс розглядають буржуазну форму приватної власності, простежують перехід від цехового устрою до мануфактури і великої промисловості. В розвитку буржуазного суспільства тут вперше виділяються і аналізуються дві головні фази: період мануфактури і період великої промисловості. В «Німецькій ідеології» було доведено, що тільки з розвитком великої промисловості з'являється необхідність і створюються матеріальні умови для знищення приватної власності на засоби виробництва.

Переходячи від розгляду виробництва до сфери спілкування, тобто суспільних відносин, суспільного ладу, Маркс і Енгельс дали матеріалістичне тлумачення класової структури суспільства, показали роль класів і класової боротьби в суспільному житті. В «Німецькій ідеології» марксистська теорія класів і класової боротьби уже набрала цілком зрілих рис — тих самих рис, які відрізняли цю теорію від розуміння класів і класової боротьби буржуазними істориками. Було показано, що розкол суспільства на антагоністичні класи та існування цих класів зв'язані з певними ступенями розвитку виробництва, що розвиток класової боротьби неминуче повинен привести до здійснюваної пролетаріатом комуністичної революції. Кінцевим результатом цієї революції буде ліквідація класового поділу суспільства.

Велику увагу в «Німецькій ідеології» приділено політичній надбудові, і особливо відношенню держави і права до власності. Тут вперше було розкрито суть держави взагалі і буржуазної держави зокрема. «Держава,— писали Маркс і Енгельс,— є та форма, в якій індивіди, що належать до пануючого класу, здійснюють свої спільні інтереси і в якій все громадянське суспільство даної епохи знаходить своє концентроване вираження» (цей том, с. 68). З'ясовуючи класову природу і головні функції держави на капіталістичній стадії розвитку, автори «Німецької ідеології» вказували, що буржуазна держава «є не що інше, як форма

організації, якої, неминуче повинні набрати буржуа, щоб — як зовні, так і всередині країни — взаємно гарантувати свою власність і свої інтереси» (цей том, с. 68).

В «Німецькій ідеології» показано, що виникнення держави є результат поділу суспільства на класи, це та політична форма, в якій пануючий клас здійснює свої спільні інтереси. Держава буржуазного суспільства являє собою форму організації, з допомогою якої буржуазія як всередині своєї країни, так і поза нею «гарантує свою власність».

Викладення матеріалістичної концепції суспільства та його історії Маркс і Енгельс завершують розглядом форм суспільної свідомості. Вони з'ясовують, зокрема, відношення панівної свідомості до пануючого класу і тим самим розкривають класову природу ідеологічної надбудови. В «Німецькій ідеології» вперше всебічно застосовано класовий підхід до ідеологічних течій, послідовно проведено принцип партійності у філософії.

В «Німецькій ідеології» сформульовано матеріалістичне розв'язання основного питання філософії про відношення свідомості до буття. Це виражається тут у таких положеннях: «Свідомість ніколи не може бути чимось іншим, як усвідомленим буттям, а буття людей є реальний процес їх життя... Не свідомість визначає життя, а життя визначає свідомість» (цей том, с. 68). На відміну від інших матеріалістів, попередників Маркса і Енгельса в галузі філософії, в «Німецькій ідеології» дається принципово нове розуміння самого буття людей. Це — не просто зовнішня природа, як, наприклад, у Фейєрбаха, а насамперед суспільне буття — реальний процес життя людей, в якому вирішальну роль відіграє їх матеріальна практична діяльність. Маркс і Енгельс при цьому доводять, що недостатньо з'ясовано земне, матеріальне походження тих чи інших продуктів свідомості, чим обмежувався Фейєрбах. Необхідно, підкреслювали вони, щось більше — простежити, як з матеріальної, земної основи та її суперечностей виростають, розвиваються всі форми суспільної свідомості. Таким чином, Маркс і Енгельс послідовно застосовують матеріалізм, досліджуючи всі сторони і явища життя суспільства: виробництво і суспільні відносини, державу, право, мораль, релігію і філософію, загальний хід, конкретні періоди і події історії.

Резюмуючи суть матеріалістичного розуміння історії, Маркс і Енгельс писали: «Отже, це розуміння історії полягає в тому, щоб, виходячи саме з матеріального виробництва безпосереднього життя, розглянути дійсний процес виробництва і зрозуміти зв'язану з цим способом виробництва і породжену ним форму спілкування — тобто громадянське суспільство на його різних ступенях — як основу всієї історії; потім треба зобразити діяльність громадянського суспільства у сфері державного життя, а також пояснити з нього всі різні теоретичні породження і форми свідомості,

релігію, філософію, мораль і т. д. і т. д., і простежити процес їх виникнення на цій основі, завдяки чому, звичайно, можна буде зобразити весь процес у цілому (а тому також і взаємодію між його різними сторонами). Це розуміння історії, на відміну від ідеалістичного, пояснює не практику з ідей, а ідейні утворення з матеріальної практики і внаслідок цього приходить теж до того висновку... що не критика, а революція є рушійною силою історії, а також релігії, філософії та іншої теорії» (цей том, с. 34—35).

У своїй дальшій науковій діяльності Маркс і Енгельс постійно розвивали і поглиблювали матеріалістичну концепцію історії, вдосконалювали метод історичного матеріалізму, застосовуючи його до різних галузей суспільствознавства. Вони більш фундаментально опрацювали і уточнили всю систему понять, яка в «Німецькій ідеології» позначається поки що як процес формування самої зазначеної концепції.

Для формування нового революційного світогляду велике значення мала не тільки позитивна сторона «Німецької ідеології», викладення поглядів її авторів, а й критичний зміст цієї праці.

Піддавши аналізу погляди німецьких філософів, Маркс і Енгельс по суті дали радикальну і науково обгрунтовану критику всієї попередньої філософської думки. Вони показали неспроможність ідеалістичного розуміння історії, ідеалістичної соціології та історіографії. Буржуазні представники цих наук ніколи не могли розібратися у справжній суті суспільних процесів, були нездатні зрозуміти їх дійсний характер, у кращому разі могли вловити і більш чи менш правильно описати лише окремі сторони історичного розвитку, не з'ясувавши їх визначальної основи і зв'язку. Ідеалістичне розуміння історії, підкреслювали автори «Німецької ідеології», веде тільки до поверхового та ілюзорного сприйняття історичного процесу і витлумачує його ілюзорним чином. Так само засновані на такому витлумаченні соціалістичні теорії не можуть вийти за межі фантастичних уявлень і утопій.

У «Німецькій ідеології» завершується розпочата раніше, зокрема в «Святому сімействі», критика суб'єктивно-ідеалістичних поглядів Бруно Бауера з його містифікаціями, протиставленням видатних осіб, нібито єдиних творців історії, «пасивним та інертним» народним масам.

Більша частина «Німецької ідеології» присвячена критичному розгляду філософських і соціологічних поглядів Макса Штірнера, розгорнутих в його книзі «Єдиний і його власність». Штірнер був типовим виразником індивідуалізму і одним з перших ідеологів анархізму. Його філософія і соціологія відбивали дрібнобуржуазний протест проти буржуазного ладу і мали успіх серед дрібнобуржуазної інтелігенції, частково вплинули і на незрілі погляди ремісників, що пролетаризувалися. Нерозуміння Штірнером ролі пролетаріату, який він ототожнював з пауперами, а також прямі

висловлювання проти комунізму потребували рішучого викриття його поглядів.

Маркс і Енгельс показали штучність і надуманість побудов Штірнера, ілюзорність його пошуків емансипації особи шляхом зруйнування держави і здійснення «права» на егоїстичне самоутвердження кожного індивіда. Волюнтаристичні апеляції Штірнера, підкреслювали Маркс і Енгельс, зовсім не зачіпали існуючих суспільних відносин, їх економічної основи і, таким чином, насправді і далі санкціонували збереження тих буржуазних суспільних умов, які є основним джерелом реальної нерівності і пригноблення особи.

Викриття анархістських ідей Штірнера в «Німецькій ідеології» мало по суті характер критики всіх подібних індивідуалістичних теорій, які підміняли участь у справжньому революційному русі безплідним бунтом окремої особи і проповідували замість позитивних комуністичних цілей боротьби суцільне заперечення і руйнування. Шлях Штірнера і йому подібних, підкреслювали Маркс і Енгельс, аж ніяк не веде до визволення особи. Тільки комуністична революція робітничого класу, революція в інтересах усіх трудящих, може привести до знищення оков, що накладаються на особу капіталістичним ладом, і забезпечити справжню свободу і розквіт людських індивідів, гармонійну єдність суспільних і особистих інтересів.

У «Німецькій ідеології» показано, що по суті німецький, так званий «істинний соціалізм» був лише міщанським різновидом більш раннього дрібнобуржуазного соціального утопізму. Маркс і Енгельс показують, що «істинні соціалісти» під виглядом «загальної любові до людей» поширюють ідеї класового миру, ідеї відмови від боротьби за демократичні свободи і революційні перетворення. Це було особливо небезпечно в ті часи в Німеччині, де загострювалася боротьба всіх демократичних сил проти абсолютизму і феодальних відносин, і, поряд з цим, дедалі сильніше виступали суперечності між пролетаріатом і буржуазією. Маркс і Енгельс також піддають нищівній критиці німецький націоналізм «істинних соціалістів», їх зверхнє ставлення до інших народів.

На противагу псевдосоціалізму «істинних соціалістів», анархо-індивідуалізму Штірнера і поглядам соціалістів-утопістів Маркс і Енгельс формулюють у «Німецькій ідеології» ряд дуже важливих вихідних ідей наукового комунізму.

Вони підкреслювали, що комунізм не є умоглядним планом майбутнього ідеального суспільства, а закономірним результатом об'єктивного історичного процесу. «Ми називаємо комунізмом,— писали автори «Німецької ідеології»,— *дійсний* рух, який знищує теперішнє становище» (цей том, с. 31). Вони доводили, що шлях до встановлення комуністичного суспільства лежить через

пролетарську революцію. В «Німецькій ідеології» формулюється важливе положення про те, що ця революція «необхідна не тільки тому, що ніяким іншим способом неможливо повалити *пануючий* клас, а й тому, що *повалюючий* клас тільки в революції може скинути з себе всю стару мерзоту і стати здатним створити нову основу суспільства» (цей том, с. 34).

В «Німецькій ідеології» формулюється думка про те, що безпосередньою метою такої революції є завоювання пролетаріатом політичної влади (див. цей том, с. 27). Таким чином, у найзагальнішій формі тут уперше висловлена ідея диктатури пролетаріату.

В «Німецькій ідеології» зафіксовано також ряд положень, які характеризують корінні особливості майбутнього комуністичного суспільства і випливають з реальних процесів суспільного розвитку. Серед характерних рис комунізму Маркс і Енгельс відзначають: ліквідацію приватної власності на засоби виробництва, поділу суспільства на класи і політичного панування одного класу над іншим. У найзагальніших рисах говориться також про подолання протилежності між містом і селом, між розумовою і фізичною працею. Маркс і Енгельс вказували, що сама праця перетвориться в справжню самодіяльність вільних людей, організовану за загальним планом. Разом з перетворенням матеріальних умов діяльності людей зміняться і самі люди, їх свідомість.

Як своїми позитивними ідеями, так і критикою ворожих пролетарському світогляду ідейних течій, у тому числі і тих, що прикривалися псевдореволюційною і соціалістичною фразеологією, «Німецька ідеологія» відобразила важливий ступінь у розвитку марксизму. Ця праця знаменує важливий етап у філософському, соціологічному обгрунтуванні наукового комунізму.

За життя К. Маркса і Ф. Енгельса «Німецька ідеологія» не була, за винятком одного розділу, опублікована. Проте, як свідчив Маркс, затрачена праця не пропала марно: «Ми з тим більшою охотою полишили рукопис гризущій критиці мишей,— писав Маркс про це в 1859 р. в передмові до книги «До критики політичної економії»,— що наша головна мета — з'ясування справи самим собі — була досягнута» (*Маркс К., Енгельс Ф.* Твори, т. 13, с. 8). Справді, досягнуті теоретичні результати стали основою їх дальшої наукової і практичної діяльності. Маркс і Енгельс незабаром дістали можливість обнародувати основні висновки «Німецької ідеології», причому в більш досконалому вигляді. Це було зроблено в «Злиденності філософії» і «Маніфесті Комуністичної партії».

Вперше «Німецька ідеологія» була опублікована в Радянському Союзі Інститутом Маркса — Енгельса — Леніна: в 1932 році німецькою мовою, а в 1933 році — російською.

Інститут марксизму-ленінізму
при ЦК КПРС

К. МАРКС

ТЕЗИ ПРО ФЕЙЄРБАХА [1]

Головний недолік усього попереднього матеріалізму — включаючи і фейєрбахівський — полягає в тому, що предмет, дійсність, чуттєвість береться тільки у формі *об'єкта*, або у формі *споглядання*, а не як *людська чуттєва діяльність, практика*, не суб'єктивно. Звідси й сталося так, що *діяльна* сторона, на противагу матеріалізмові, розвивалась ідеалізмом, але тільки абстрактно, бо ідеалізм, звичайно, не знає дійсної, чуттєвої діяльності як такої. Фейєрбах хоче мати справу з чуттєвими об'єктами, дійсно відмінними від мислених об'єктів, але саму людську діяльність він бере не як *предметну* діяльність. Тому в «Суті християнства» він розглядає, як істинно людську, тільки теоретичну діяльність, тимчасом як практика береться і фіксується тільки в брудно-торгашеській формі її прояву [2]. Через те він не розуміє значення «революційної», «практично-критичної» діяльності.

2

Питання про те, чи має людське мислення предметну істинність,— зовсім не питання теорії, а *практичне* питання. У практиці повинна довести людина істинність, тобто дійсність і могутність, поцейбічність свого мислення. Спір про дійсність чи недійсність мислення, яке ізолюється від практики, є суто *схоластичне* питання.

3

Матеріалістичне вчення про те, що люди є продукти обставин і виховання, що, отже, люди, які змінилися, є продукти інших обставин і зміненого виховання,— це вчення забуває, що обставини змінюються саме людьми і що вихователь сам повинен бути вихований. Через це воно неминуче приходить до того, що поділяє

суспільство на дві частини, одна з яких підноситься над суспільством (наприклад, у Роберта Оуена).

Збіг зміни обставин і людської діяльності можна розглядати і раціонально зрозуміти тільки як *революційну практику*.

4

Фейєрбах виходить з факту релігійного самовідчуження, з подвоєння світу на релігійний, уявний світ і дійсний світ. І він зайнятий тим, що зводить релігійний світ до його земної основи. Він не помічає, що після виконання цієї роботи якраз головне лишається ще не зробленим. А саме, ту обставину, що земна основа відділяє себе від самої себе і переносить себе за хмари як якесь самостійне царство, може бути пояснена тільки саморозірваністю і самосуперечливістю цієї земної основи. Отже, основа, по-перше, сама повинна бути зрозуміла в своїй суперечності, а потім практично революціонізована шляхом усунення цієї суперечності. Отже, після того як, наприклад, у земній сім'ї розгадана таємниця святого сімейства, земна сім'я повинна сама бути піддана теоретичній критиці і практично революційно перетворена.

5

Незадоволений *абстрактним мисленням*, Фейєрбах апелює до *чуттєвого споглядання;* але він розглядає чуттєвість не як *практичну*, по-людському-чуттєву діяльність.

6

Фейєрбах зводить релігійну сутність до *людської* сутності. Але сутність людини не є абстракт, властивий окремому індивідові. У своїй дійсності вона є сукупність усіх суспільних відносин.

Фейєрбах, який не займається критикою цієї дійсної сутності, через це змушений:

1) абстрагуватися від ходу історії, розглядати релігійне почуття [Gemüt] відособлено і припустити абстрактного — *ізольованого* — людського індивіда;

2) через це у нього людська сутність може розглядатися тільки як «рід», як внутрішня, німа загальність, що зв'язує безліч індивідів тільки *природними* узами.

7

Через це Фейєрбах не бачить, що «релігійне почуття» само є *суспільний продукт* і що абстрактний індивід, якого він аналізує, в дійсності належить до певної суспільної форми.

8

Суспільне життя є по суті *практичним*. Усі містерії, які заводять теорію в містицизм, знаходять своє раціональне розв'язання в людській практиці і в розумінні цієї практики.

9

Найбільше, чого досягає *споглядальний* матеріалізм, тобто матеріалізм, який розуміє чуттєвість не як практичну діяльність, це — споглядання ним окремих індивідів у «громадянському суспільстві».

10

Точка зору старого матеріалізму є *«громадянське»* суспільство; точка зору нового матеріалізму є *людське* суспільство, або людство, що усуспільнилось.

11

Філософи тільки по-різному *пояснювали* світ, але справа полягає в тому, щоб *змінити* його.

Написав К. Маркс весною 1845 р.

Вперше опублікував Ф. Енгельс у 1888 р. в додатку до окремого видання його праці «Людвіг Фейєрбах і кінець класичної німецької філософії»

Друкується за: Маркс К., Енгельс Ф. Твори, т. 3, с. 1—4

К. МАРКС і Ф. ЕНГЕЛЬС

НІМЕЦЬКА ІДЕОЛОГІЯ

КРИТИКА НОВІТНЬОЇ НІМЕЦЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ В ОСОБІ ЇЇ ПРЕДСТАВНИКІВ ФЕЙЄРБАХА, Б. БАУЕРА І ШТІРНЕРА І НІМЕЦЬКОГО СОЦІАЛІЗМУ В ОСОБІ ЙОГО РІЗНИХ ПРОРОКІВ [3]

Написано К. Марксом і Ф. Енгельсом у 1845—1846 рр.

Друкується за: Маркс К., Енгельс Ф. Твори, т. 3, звіреним з Marx K., Engels F. Collected Works V. 5, Progress Publishers, Moscow, 1976

ТОМ I

КРИТИКА
НОВІТНЬОЇ НІМЕЦЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ
В ОСОБІ ЇЇ ПРЕДСТАВНИКІВ
ФЕЙЄРБАХА, Б. БАУЕРА І ШТІРНЕРА

ПЕРЕДМОВА

Люди досі завжди створювали собі помилкові уявлення про себе самих, про те, що вони є або чим вони повинні бути. Згідно з своїми уявленнями про бога, про те, що є зразком людини, і т. д. вони будували свої відносини. Породження їх голови стали панувати над ними. Вони, творці, схилилися перед своїми творіннями. Звільнимо ж їх від ілюзій, ідей, догматів, від уявних істот, під ярмом яких вони знемагають. Піднімемо повстання проти цього панування думок. Навчимо їх, як замінити ці ілюзії думками, що відповідають сутності людини, говорить один *, як поставитись до них критично, говорить другий **, як викинути їх із своєї голови, говорить третій ***,— і... існуюча дійсність повалиться.

Ці невинні й дитячі фантазії становлять ядро новітньої молодогегельянської філософії, яку в Німеччині не тільки публіка сприймає з почуттям жаху і благоговіння, а й самі *філософські герої* також підносять з урочистою свідомістю її світопотрясаючої небезпеки і злочинної нещадності. Перший том пропонованої праці ставить собі за мету викрити цих овець, які вважають себе вовками і яких сприймають такими,— показати, що їх бекання лише повторює, у філософській формі, уявлення німецьких бюргерів, що хвалькуваті промови цих філософських коментаторів тільки відображають убозтво німецької дійсності. Ця книга ставить собі за мету розвінчати і позбавити всякого довір'я філософську боротьбу з тінями дійсності, боротьбу, яка так до душі мрійному і сонливому німецькому народові.

Одному бравому чоловікові спало якось на думку, що люди тонуть у воді тільки тому, що вони захоплені *думкою про вагу*.

---

* — Л. Фейєрбах. *Ред.*
** — Б. Бауер. *Ред.*
*** — М. Штірнер. *Ред.*

Якби вони викинули це уявлення з голови, оголосивши, наприклад, його забобонним, релігійним, то вони врятувалися б від усякого риску потонути. Все своє життя боровся він проти ілюзії ваги, відносно шкідливих наслідків якої статистика давала йому все нові й нові докази. Цей бравий муж став прообразом сучасних німецьких революційних філософів *.

* Далі в рукопису перекреслено: «У німецького ідеалізму немає ніякої специфічної відмінності в порівнянні з ідеологією всіх інших народів. Ця ідеологія також вважає, що ідеї панують над світом, ідеї і поняття вона вважає визначальними принципами, певні думки — таїнством матеріального світу, яке доступне тільки філософам.

Гегель завершив позитивний ідеалізм. У нього не тільки весь матеріальний світ перетворився у світ думок, а й уся історія — в історію думок. Він не задовольнявся тим, що реєстрував мислені речі, він намагався зобразити і акт їх утворення.

Німецькі філософи, вибиті із світу своїх марень, протестують проти світу думок, якому вони... уявлення про дійсне, тілесне...

Всі німецькі філософські критики твердять, що ідеї, уявлення, поняття панували досі над дійсним світом людей і визначали його, що дійсний світ є продукт світу ідей. Так це лишається і по сей день, але так не повинно бути надалі. Вони відрізняються один від одного тим способом, яким вони хочуть урятувати людство, що знемагає, згідно з їх поглядом, під владою своїх власних настирливих думок; вони відрізняються один від одного залежно від того, щб саме вони оголошують настирливими думками; але вони сходяться у своїй вірі в це панування думок, вони сходяться у своїй вірі в те, що акт їх критичної думки повинен призвести існуюче до загибелі,— одні з них при цьому вважають, що для цього досить їх ізольованої розумової діяльності, інші мають намір завоювати загальну свідомість.

Віра, що реальний світ є продукт світу ідей, що світ ідей...

Заблудившись у своєму гегелівському світі думок, німецькі філософи протестують проти панування думок, ідей, уявлень, які досі, згідно з їх поглядом, тобто згідно з *ілюзією Гегеля,* утворювали, визначали, тримали під своєю владою дійсний світ. Вони заявляють протест і припиняють...

Згідно з гегелівською системою, ідеї, думки, поняття утворювали, визначали, тримали під своєю владою дійсне життя людей, їх матеріальний світ, їх реальні відносини. Його бунтівні учні переймають це в нього...». *Ред.*

ФЕЙЄРБАХ

ПРОТИЛЕЖНІСТЬ МАТЕРІАЛІСТИЧНОГО І ІДЕАЛІСТИЧНОГО ПОГЛЯДІВ [4]

[1]

Як проголошують німецькі ідеологи, Німеччина вчинила за останні роки переворот, який не має собі рівного. Процес розкладу гегелівської системи [5], що почався від Штрауса, перетворився у всесвітнє заворушення, яке охопило всі «сили минулого». У загальному хаосі виникали могутні держави, щоб відразу ж знову зникнути, появлялися на мить герої, яких більш сміливі і сильні суперники знову звергали в морок. Це була революція, в порівнянні з якою французька революція — лише дитяча гра, це була світова боротьба, перед якою боротьба діадохів [6] здається незначною. З нечуваною швидкістю одні принципи витіснялися іншими, одні герої думки трощили інших, і за три роки — з 1842 по 1845 — у Німеччині була проведена чистка більш грунтовна, ніж раніш за три століття.

Усе це сталося, мовляв, у галузі чистої думки.

Як би там не було, ми маємо справу з цікавою подією: з процесом розкладу абсолютного духа. Коли в ньому погасла остання іскра життя, різні складові частини цього caput mortuum * розпалися, вступили в нові сполучення і утворили нові речовини. Люди, які промишляли філософією, що існували до того часу експлуатацією абсолютного духа, накинулись тепер на ці нові сполучення. Кожний з величезною старанністю почав збувати ту частку, що йому припала. Справа не могла обійтися без конкуренції. Спочатку вона мала досить солідний, бюргерськи-добропорядний характер. Але потім, коли німецький ринок виявився переповненим, а на світовому ринку, незважаючи на всі зусилля, товар не знаходив попиту, вся справа, на звичайний німецький манір, була зіпсована фабричним і дутим виробництвом, погіршенням якості, фальсифікацією сировини, підробкою етикеток, фіктивними закупками, вексельними шахрайствами і позбавленою всякого реального грунту кредитною системою. Конкуренція перетворилася

* Буквально: мертва голова, тут у розумінні: мертві останки. *Ред.*

в жорстоку боротьбу, яку нам тепер розхвалюють і зображають як переворот всесвітньо-історичного значення, як фактор, що породив величезні результати і досягнення.

Для того, щоб оцінити належно все це філософське шарлатанство, яке навіть викликає в грудях поважного німецького бюргера такі приємні для нього національні почуття, щоб наочно показати дріб'язковість, провінціальну обмеженість усього цього молодогегельянського руху, а особливо для того, щоб виявити трагікомічний контраст між справжніми діяннями цих героїв і ілюзіями з приводу цих діянь,— треба поглянути на весь цей галас з позиції, що знаходиться поза Німеччиною *.

[1.] Ідеологія взагалі, німецька особливо

Німецька критика аж до своїх останніх силкувань не покидала грунту філософії. Всі проблеми цієї критики,— дуже далекої від того, щоб досліджувати свої загальнофілософські передпосилки,— виросли на грунті певної філософської системи, а саме — системи Гегеля. Не тільки в її відповідях, але вже і в самих її запитаннях була містифікація. Ця залежність від Гегеля — причина того, чому ні один з цих новоявлених критиків навіть не спробував узятися до всебічної критики гегелівської системи, хоч кожний з них твердить, що вийшов за межі філософії Гегеля. Їх полеміка проти Гегеля і одного проти одного обмежується тим, що кожний з них вихоплює яку-небудь одну сторону гегелівської системи і спрямовує її як проти системи в цілому, так і проти тих сторін, які вихопили інші. Спочатку вихоплювали гегелівські категорії в їх чистому, непідробленому вигляді, як, наприклад, «субстанція» і «самосвідомість» **; потім профанували ці категорії, назвавши їх більш мирськими іменами, як, наприклад, «рід», «єдиний», «людина» *** і т. д.

---

* Далі в рукопису перекреслено: «Тому ми перед спеціальною критикою окремих представників цього руху подаємо деякі загальні зауваження, які з'ясовують спільні їм усім ідеологічні передпосилки. Цих зауважень буде досить, щоб охарактеризувати точку зору нашої критики в тій мірі, в якій це необхідно для розуміння і обгрунтування подальших окремих критичних нарисів. Ми спрямовуємо ці зауваження саме проти *Фейєрбаха*, тому що він єдиний, хто зробив хоч би якийсь крок уперед і чиї праці можна розглядати de bonne foi [серйозно].

1. *Ідеологія взагалі, зокрема німецька філософія*

А. Ми знаємо тільки одну-єдину науку, науку історії. Історію можна розглядати з двох сторін, її можна поділити на історію природи і історію людей. Однак обидві ці сторони нерозривно зв'язані: доти, поки існують люди, історія природи і історія людей взаємно обумовлюють одна одну. Історія природи, так зване природознавство, нас тут не стосується; а історією людей нам доведеться зайнятися, тому що майже вся ідеологія зводиться або до помилкового розуміння цієї історії, або до цілковитого абстрагування від неї. Сама ідеологія є тільки одна із сторін цієї історії». *Ред.*

** Основні категорії Ф. Штрауса і Б. Бауера. *Ред.*

*** Основні категорії Л. Фейєрбаха і М. Штірнера. *Ред.*

Вся німецька філософська критика від Штрауса до Штірнера обмежується критикою *релігійних* уявлень *. Відправною точкою були справжня релігія і теологія у власному розумінні слова. Щó таке релігійна свідомість, релігійне уявлення — це далі визначалося по-різному. Весь прогрес полягав у тому, що мнимо пануючі метафізичні, політичні, правові, моральні та інші уявлення так само зводилися до галузі релігійних, або теологічних, уявлень, та ще в тому, що політична, правова, моральна свідомість оголошувалась релігійною, або теологічною, свідомістю, а політична, правова, моральна людина — кінець кінцем «людина взагалі» — проголошувалась релігійною людиною. Панування релігії припускалось наперед. Поступово всякі панівні відносини почали оголошуватися релігійними відносинами і перетворюватися в культ — культ права, культ держави і т. ін. Всюди фігурували тільки догмати і віра в догмати. Світ канонізувався в усе більшому обсязі, поки, нарешті, високоповажний святий Макс ** не зміг оголосити його святим en bloc *** і таким чином покінчити з ним раз назавжди.

Старогегельянці вважали, що вони все *зрозуміли*, як тільки підвели під ту чи іншу гегелівську логічну категорію. Молодогегельянці все *критикували*, підставляючи всюди релігійні уявлення або оголошуючи все теологічним. Молодогегельянці поділяють із старогегельянцями їх віру в те, що в існуючому світі панують релігія, поняття, загальне. Але одні повстають проти цього панування як проти узурпації, а інші прославляють його як щось законне.

Оскільки у цих молодогегельянців уявлення, думки, поняття, взагалі продукти свідомості, перетвореної ними у щось самостійне, вважаються справжніми оковами людей — цілком так само, як у старогегельянців вони оголошуються справжніми скріпами людського суспільства,— то стає зрозумілим, що молодогегельянцям тільки проти цих ілюзій свідомості і належить вести боротьбу. Оскільки, згідно з їх фантазією, відносини людей, усі їхні дії і вся їхня поведінка, їхні окови і межі є продуктами їхньої свідомості, то молодогегельянці цілком послідовно ставлять людям моральну вимогу замінити їхню теперішню свідомість людською, критичною або егоїстичною свідомістю **** і таким способом усунути границі, що їх обмежують. Ця вимога змінити свідомість зводиться до вимоги інакше витлумачити існуюче, щó означає визнати його, давши йому інше витлумачення. Молодогегельянські ідеологи, всупереч їх ніби «світопотрясаючим» фразам [7],—

---

* Далі в рукопису перекреслено: «яка виступила з претензією на роль абсолютної рятівниці світу від усякого зла. Релігія весь час розглядалась і трактувалась як остання причина всіх противних цим філософам відносин, як головний ворог». *Ред.*

** — Макс Штірнер. *Ред.*

*** — цілком, від початку до кінця. *Ред.*

**** Маються на увазі Л. Фейєрбах, Б. Бауер і М. Штірнер. *Ред.*

найбільші консерватори. Наймолодші з них знайшли точний вираз для своєї діяльності, заявивши, що вони борються тільки проти «*фраз*». Вони тільки забувають, що самі не протиставляють цим фразам нічого, крім фраз, і що вони аж ніяк не борються проти дійсного, існуючого світу, коли борються тільки проти фраз цього світу. Єдиний результат, якого могла добитися ця філософська критика, полягає в кількох, та й то однобічних, історико-релігійних роз'ясненнях щодо християнства; а всі інші їхні твердження, це — тільки дальші прикрашування їх претензії на те, що вони цими незначними роз'ясненнями зробили нібито всесвітньоісторичні відкриття.

Жодному з цих філософів і на думку не спадало поставити собі питання про зв'язок німецької філософії з німецькою дійсністю, про зв'язок їхньої критики з їхнім власним матеріальним середовищем.

[2. Передумови матеріалістичного розуміння історії]

Передумови, з яких ми починаємо,— не довільні, вони — не догми; це — дійсні передумови, від яких можна абстрагуватися тільки в уяві. Це — дійсні індивіди, їхня діяльність і матеріальні умови їх життя, як ті, що їх вони знаходять уже готовими, так і ті, які створені їхньою власною діяльністю. Таким чином, передумови ці можна [с. 4] встановити суто емпіричним шляхом.

Перша передумова всякої людської історії — це, звичайно, існування живих людських індивідів *. Тому перший конкретний факт, який треба констатувати,— тілесна організація цих індивідів і зумовлене нею відношення їх до іншої природи. Ми тут не можемо, зрозуміло, заглиблюватися ні у вивчення фізичних властивостей самих людей, ні у вивчення природних умов — геологічних, оро-гідрографічних, кліматичних та інших відношень, які вони застають **. Усяка історіографія повинна виходити з цих природних основ і тих їх видозмін, яких вони завдяки діяльності людей зазнають у ході історії.

Людей можна відрізняти від тварин за свідомістю, за релігією — взагалі за чим завгодно. Самі вони починають відрізняти себе від тварин, як тільки починають *виробляти* необхідні їм життєві засоби — крок, зумовлений їхньою тілесною організацією. Виробляючи необхідні їм життєві засоби, люди посередньо виробляють і саме своє матеріальне життя.

---

* Далі в рукопису перекреслено: «Перший *історичний* акт цих індивідів, завдяки якому вони відрізняються від тварин, полягає не в тому, що вони мислять, а в тому, що вони починають *виробляти необхідні їм життєві засоби*». *Ред.*

** Далі в рукопису перекреслено: «Але ці відношення зумовлюють не тільки первісну, природно виниклу тілесну організацію людей, особливо расові відмінності між ними, а й увесь її дальший розвиток — чи відсутність розвитку — по сей день». *Ред.*

Спосіб, яким люди виробляють необхідні їм засоби до життя, залежить насамперед від властивостей самих життєвих засобів, які вони знаходять у готовому вигляді і що підлягають відтворенню.

Цей спосіб виробництва треба розглядати не тільки з того боку, що він є відтворенням фізичного існування індивідів. Ще більшою мірою це — певний спосіб діяльності даних індивідів, певний вид їх життєдіяльності, їх певний *спосіб життя*. Яка життєдіяльність індивідів, такі й вони самі. Те, що вони собою являють, збігається, отже, з їх виробництвом — збігається як з тим, *щó* вони виробляють, так і з тим, *як* вони виробляють. Отже, щó являють собою індивіди — це залежить від матеріальних умов їхнього виробництва.

Це виробництво починається вперше із *зростанням населення*. Саме воно знов-таки передбачає *стосунки* [*Verkehr*] індивідів між собою [8]. Форма цих стосунків, у свою чергу, зумовлюється виробництвом.

[3. Виробництво і стосунки. Поділ праці і форми власності: племінна, антична, феодальна]

Взаємовідносини між різними націями залежать від того, наскільки кожна з них розвинула свої продуктивні сили, поділ праці і внутрішні стосунки. Це положення загальновизнане. Але не тільки відносини однієї нації до інших, а й вся внутрішня структура самої нації залежить від ступеня розвитку її виробництва та її внутрішніх і зовнішніх стосунків. Рівень розвитку продуктивних сил нації виявляється найбільш наочно в тому, в якій мірі розвинутий у неї поділ праці. Всяка нова продуктивна сила,— оскільки це не просто кількісне розширення відомих уже доти продуктивних сил (наприклад, обробіток нових земель),— тягне за собою дальший розвиток поділу праці.

Поділ праці в межах тієї чи іншої нації приводить насамперед до відокремлення промислової і торговельної праці від праці землеробської і, тим самим, до відокремлення *міста* від *села* і до протилежності їх інтересів. Дальший розвиток поділу праці приводить до відособлення торговельної праці від промислової. Одночасно, внаслідок поділу праці всередині цих різних галузей, розвиваються, в свою чергу, різні підрозділи індивідів, які співробітничають в тій або іншій галузі праці. Становище цих різних підрозділів у відношенні один до одного зумовлюється способом застосування землеробської, промислової і торговельної праці (патріархалізм, рабство, стани, класи). При більш розвинутих стосунках ті самі відносини виявляються і у взаємовідносинах між різними націями.

Різні ступені в розвитку поділу праці є разом з тим і різними формами власності, тобто кожний ступінь поділу праці визначає також і відносини індивідів один до одного відповідно їхньому ставленню до матеріалу, знарядь і продуктів праці.

Перша форма власності, це — племінна власність [9]. Вона відповідає нерозвинутій стадії виробництва, коли люди живуть полюванням і рибальством, скотарством або, щонайбільше, землеробством. В останньому випадку вона передбачає силу-силенну ще неосвоєних земель. На цій стадії поділ праці розвинутий ще дуже слабо і обмежується дальшим розширенням існуючого в сім'ї природно виниклого поділу праці. Тому суспільна структура обмежується тільки розширенням сім'ї: патріархальні голови племені, підлеглі їм члени племені, нарешті, раби. Рабство, яке у прихованому вигляді існує в сім'ї, розвивається лише поступово, разом із зростанням населення і потреб і з розширенням зовнішніх стосунків — як у вигляді війни, так і у вигляді мінової торгівлі.

Друга форма власності, це — антична общинна і державна власність, яка виникає головним чином завдяки об'єднанню — шляхом договору чи завоювання — кількох племен в одне *місто* і при якій зберігається рабство. Поряд з общинною власністю розвивається вже і рухома, а згодом і нерухома, приватна власність, але як форма, що відходить від норми і підпорядкована общинній власності. Громадяни держави лише спільно володіють своїми працюючими рабами і вже через це зв'язані формою общинної власності. Це — спільна приватна власність активних громадян держави, змушених перед лицем рабів зберігати цю природно виниклу форму асоціації. Тому вся основана на цьому фундаменті структура суспільства, а разом з нею і народовладдя, занепадає в тій самій мірі, в якій розвивається приватна власність, особливо нерухома. Поділ праці має вже більш розвинутий характер. Ми зустрічаємо вже протилежність між містом і селом, згодом — протилежність між державами, з яких одні представляють міські, а другі — сільські інтереси; всередині міст існує протилежність між промисловістю і морською торгівлею. Класові відносини між громадянами і рабами вже досягли свого повного розвитку.

З розвитком приватної власності тут уперше з'являються ті відносини, які ми знов зустрінемо — тільки в більшому масштабі — при розгляді сучасної приватної власності. З одного боку,— концентрація приватної власності, що почалася в Римі дуже рано (доказ — аграрний закон Ліцінія) і розвивалась дуже швидко з часу громадянських воєн і особливо за імператорів [10]; з другого боку, у зв'язку з цим — перетворення плебейських дрібних селян у пролетаріат, який, однак, внаслідок свого проміжного становища між імущими громадянами і рабами, не дістав самостійного розвитку.

Третя форма, це — феодальна або станова власність. Якщо для античності вихідним пунктом було *місто* і його невелика округа, то для середньовіччя вихідним пунктом було *село*. Ця зміна вихідного пункту була зумовлена рідкістю і розкиданістю по великій площі первісного населення, яке приплив завойовників не набагато збільшував. Тому, на протилежність Греції і Риму, феодальний розвиток починається на значно ширшій території, підготовленій римськими завоюваннями і зв'язаним з ними на початку поширенням землеробства. Останні віки занепадаючої Римської імперії і саме завоювання її варварами зруйнували дуже багато продуктивних сил; землеробство занепало, промисловість, через відсутність збуту, захиріла, торгівля завмерла або була насильно перервана, сільське і міське населення зменшилось. Усі ці умови, з якими зіткнулися завойовники, і зумовлений ними спосіб здійснення завоювання розвинули, під впливом військового устрою германців, феодальну власність. Подібно до племінної і общинної власності, вона базується знов-таки на певній спільності [Gemeinwesen], якій, однак, протистоять, як безпосередньо виробляючий клас, не раби, як в античному світі, а дрібні кріпаки. Разом з повним розвитком феодалізму виникає і антагонізм у відношенні до міст. Ієрархічна структура землеволодіння і зв'язана з нею система озброєних дружин давали дворянству владу над кріпаками. Ця феодальна структура, як і антична общинна власність, була асоціацією, спрямованою проти поневоленого виробляючого класу; різними були лише форма асоціації і відносини до безпосередніх виробників, бо в наявності були різні умови виробництва.

Цій феодальній структурі землеволодіння відповідала в *містах* корпоративна власність, феодальна організація ремесла. Власність полягала [арк. 4] тут переважно в праці кожного окремого індивіда. Необхідність об'єднання проти об'єднаного розбійницького дворянства, потреба в спільних ринкових приміщеннях у період, коли промисловець був одночасно і купцем, зростання конкуренції з боку кріпаків-утікачів, які сходилися в розквітаючі тоді міста, феодальна структура всієї країни — все це породило *цехи;* завдяки тому, що окремі особи серед ремісників, кількість яких лишалася незмінною при зростаючому населенні, поступово нагромаджували, шляхом заощаджень, невеликі капітали,— розвинулась система підмайстрів та учнів, яка створила в містах ієрархію, подібну до ієрархії, що існувала на селі.

Таким чином, головною формою власності у феодальну епоху була, з одного боку, земельна власність, разом з прикованою до неї працею кріпаків, а з другого — власна праця при наявності дрібного капіталу, що панував над працею підмайстрів. Структура обох цих видів власності зумовлювалась обмеженими відносинами виробництва — недостатнім і примітивним обробітком

 23771

землі і ремісничим типом промисловості. В епоху розквіту феодалізму поділ праці був незначний. У кожній країні існувала протилежність між містом і селом; станова структура мала, правда, різко виражений характер, але, крім поділу на князів, дворянство, духовенство і селян на селі і на майстрів, підмайстрів, учнів, а незабаром також і плебеїв-поденників у містах, не було скільки-небудь значного поділу праці. У землеробстві він утруднювався парцелярним обробітком землі, поряд з яким виникла домашня промисловість самих селян; а в промисловості, всередині окремих ремесел, зовсім не існувало поділу праці, а між окремими ремеслами він був лише дуже незначним. Поділ між промисловістю і торгівлею в старіших містах уже існував раніше; в новіших він розвинувся лише згодом, коли міста вступили у взаємовідносини одне з одним.

Об'єднання більших територій у феодальні королівства було потребою як для земельного дворянства, так і для міст. Тому на чолі організації пануючого класу — дворянства — всюди стояв монарх *.

[4. Суть матеріалістичного розуміння історії. Суспільне буття і суспільна свідомість]

Отже, справа має такий вигляд: певні індивіди, які певним способом займаються виробничою діяльністю **, вступають у певні суспільні і політичні відносини. Емпіричне спостереження повинно в кожному окремому випадку — на досвіді і без усякої містифікації та спекуляції — виявити зв'язок суспільної і політичної структури з виробництвом. Суспільна структура і держава постійно виникають з життєвого процесу певних індивідів — не таких, якими вони можуть здаватися у власному або чужому уявленні, а таких, якими вони є *в дійсності*, тобто як вони діють, матеріально виробляють і, отже, як вони дієво проявляють себе при наявності певних матеріальних, незалежних від їх волі меж, передумов і умов ***.

Виробництво ідей, уявлень, свідомості з самого початку безпосередньо вплетене в матеріальну діяльність і в матеріальні сто-

* Далі в рукопису решта частини сторінки не заповнена текстом. Потім з нової сторінки починається резюме про суть матеріалістичного розуміння історії. Четверта, буржуазна форма власності розглядається нижче, у IV частині розділу, §§ 2—4. *Ред.*

** Первісний варіант: «певні індивіди при певних виробничих відносинах». *Ред.*

*** Далі в рукопису перекреслено: «Уявлення, що їх створюють собі ці індивіди, є уявлення або про їх ставлення до природи, або про їх відносини між собою, або про те, що таке вони самі. Ясно, що в усіх цих випадках ці уявлення є свідомим вираженням — дійсним чи ілюзорним — їх дійсних відносин і діяльності, їх виробництва, їх стосунків, їх суспільної і політичної організації. Протилежне припущення можливе тільки тоді, коли, крім духа дійсних, матеріально зумовлених індивідів, припускається ще якийсь особливий дух. Якщо свідоме вираження дійсних відносин цих індивідів ілюзорне, якщо вони у своїх уявленнях ставлять свою дійсність на голову, то це є знов-таки наслідок обмеженості способу їх матеріальної діяльності та їх, випливаючих звідси, обмежених суспільних відносин». *Ред.*

сунки людей, у мову реального життя. Утворення уявлень, мислення, духовні стосунки людей є тут ще безпосереднім породженням їх матеріальних дій. Те саме стосується духовного виробництва, як воно проявляється в мові політики, законів, моралі, релігії, метафізики і т. д. того чи іншого народу. Люди самі виробляють свої уявлення, ідеї і т. д., але мова йде про дійсних, діючих людей, зумовлених певним розвитком їх продуктивних сил і відповідним цьому розвиткові спілкуванням, аж до його найвіддаленіших форм *. Свідомість [das Bewußtsein] ніколи не може бути чимось іншим, як усвідомленим буттям [das bewußte Sein], а буття людей є реальний процес їх життя. Якщо в усій ідеології люди та їх відносини поставлені на голову, наче в камері-обскурі, то і це явище так само походить з історичного процесу їх життя, як зворотне зображення предметів на сітківці ока походить з безпосередньо фізичного процесу їх життя.

У пряму протилежність німецькій філософії, що спускається з неба на землю, ми тут підносимося з землі на небо, тобто ми виходимо не з того, щó люди говорять, думають, уявляють собі,— ми виходимо також не з існуючих тільки на словах, мислимих, уявних, уявлюваних людей, щоб від них прийти до справжніх людей; для нас вихідною точкою є дійсно діяльні люди, і з їхнього дійсного життєвого процесу ми виводимо також і розвиток ідеологічних відображень і відгуків цього життєвого процесу. Навіть туманні утворення в мозку людей, і вони є необхідними продуктами, свого роду випарами їх матеріального життєвого процесу, який може бути встановлений емпірично і який зв'язаний з матеріальними передумовами. Таким чином, мораль, релігія, метафізика та інші види ідеології і відповідні їм форми свідомості втрачають видимість самостійності. У них немає історії, у них немає розвитку: люди, які розвивають своє матеріальне виробництво і свої матеріальні стосунки, змінюють разом з цією своєю дійсністю також своє мислення і продукти свого мислення. Не свідомість визначає життя, а життя визначає свідомість. При першому способі розгляду виходять із свідомості, як начебто вона була живим індивідом; при другому, що відповідає дійсному життю, виходять із самих дійсних живих індивідів і розглядають свідомість тільки як *їхню* свідомість.

Цей спосіб розгляду не позбавлений передумов. Він виходить з дійсних передумов, ні на мить не покидаючи їх. Його передумовами є люди, взяті не в якійсь фантастичній замкнутості та ізольованості, а в своєму дійсному, спостережуваному емпірично процесі розвитку, що відбувається в певних умовах. Коли зображається цей діяльний процес життя, історія перестає бути зібранням

* Первісний варіант: «Люди є виробниками своїх уявлень, ідей і т. д., і саме люди, зумовлені способом виробництва їх матеріального життя, їх матеріальних стосунків і їх дальшим розвитком у суспільній і політичній структурі». *Ред.*

мертвих фактів, як у емпіриків, які самі ще абстрактні, або ж уявною діяльністю уявних суб'єктів, якою вона є в ідеалістів.

Там, де припиняється спекулятивне мислення,— перед лицем дійсного життя,— там саме і починається дійсна позитивна наука, зображення практичної діяльності, практичного процесу розвитку людей. Припиняються фрази про свідомість, їх місце повинно зайняти дійсне знання. Зображення дійсності позбавляє самостійну філософію її життєвого середовища. В найкращому разі її може замінити зведення докупи найзагальніших результатів, абстрагованих з розгляду історичного розвитку людей. Ці абстракції самі по собі, відірвані від дійсної історії, не мають аж ніякої цінності. Вони можуть придатися тільки для того, щоб полегшити впорядкування історичного матеріалу, намітити послідовність окремих його верств. Але, на відміну від філософії, ці абстракції аж ніяк не дають рецепта або схеми, під які можна підігнати історичні епохи. Навпаки, труднощі тільки тоді й починаються, коли приступають до розгляду і впорядкування матеріалу — чи стосується він якої-небудь минулої епохи чи сучасності,— коли беруться до їх дійсного зображення. Усунення цих труднощів зумовлено передпосилками, які аж ніяк не можуть бути дані тут, а створюються лише в ході вивчення дійсного життєвого процесу і діяльності індивідів кожної окремої епохи. Ми виділимо тут деякі з цих абстракцій, якими ми користуємось на противагу ідеології, і пояснимо їх на історичних прикладах.

[II]

[1. Умови дійсного звільнення людей]

[1] Ми не будемо, звичайно, утруднювати себе тим, щоб просвіщати наших мудрих філософів відносно того, що «звільнення» «людини» ще ні на крок не просунулося вперед, коли вони філософію, теологію, субстанцію і всі інші дурниці розчинили в «самосвідомості», коли вони звільнили «людину» від панування цих фраз, якими вона ніколи не була поневолена *; що дійсне звільнення неможливо здійснити інакше, як у дійсному світі і дійсними засобами, що рабство не можна усунути без парової машини і мюль-дженні, кріпосництво — без поліпшеного землеробства, що взагалі не можна звільнити людей, поки вони не зможуть повністю в якісному й кількісному відношенні забезпечити себе їжею і питвом, житлом і одягом. «Звільнення» є історична справа, а не справа думки, і до нього приведуть історичні відносини, стан промисловості, торгівлі, землеробства, стосунків... ** [2] потім

* Помітки Маркса на полях: «Філософське і дійсне звільнення». «Людина *взагалі. Єдиний. Індивід*». «Геологічні, гідрографічні і т. ін. умови. Людське тіло. Потреба і праця». *Ред.*

** Рукопис пошкоджено: аркуш відірвано внизу, відсутній один рядок тексту. *Ред.*

ще, відповідно до різних ступенів їх розвитку, нісенітницю субстанції, суб'єкта, самосвідомості і чистої критики, абсолютно так само, як релігійну і теологічну нісенітницю, і після цього знов усунуть її, коли вони просунуться досить далеко в своєму розвитку *. Звичайно, в такій країні, як Німеччина, де історичний розвиток проходить лише в самому жалюгідному вигляді,— ці рухи в сфері чистої думки, це піднесене на небеса і бездіяльне жебрацтво, відшкодовують недостачу історичних рухів, укореняються, і проти них треба вести боротьбу. Але це боротьба місцевого значення **.

[2. Споглядальність і непослідовність матеріалізму Фейєрбаха]

... [8] в дійсності і для *практичного* матеріаліста, тобто для *комуніста*, вся справа полягає в тому, щоб революціонізувати існуючий світ, щоб практично виступити проти існуючого стану речей і змінити його. Якщо у Фейєрбаха і зустрічаються часом подібні погляди, то все ж вони ніколи не виходять за межі розрізнених здогадів і роблять на його загальний світогляд надто мізерний вплив, щоб можна було побачити в них щось більше, ніж тільки здатні до розвитку зародки. Фейєрбахівське «розуміння» чуттєвого світу обмежується, з одного боку, самим тільки спогляданням цього світу, а з другого — самим тільки відчуттям. Замість «дійсної історичної людини» Фейєрбах ставить «людину як таку» [11]. «Людина як така» насправді є «німець». У першому випадку, при *спогляданні* чуттєвого світу, він неминуче натрапляє на речі, які суперечать його свідомості і почуттю, порушують передбачувану ним гармонію всіх частин чуттєвого світу і особливо гармонію людини з природою ***. Щоб усунути цю перешкоду, він змушений шукати порятунку в якомусь двоїстому спогляданні, що займає проміжне становище між звичайним спогляданням, яке бачить тільки те, що «є під носом», і вищим, філософським спогляданням, яке вбачає «справжню сутність» речей. Він не помічає, що його навколишній чуттєвий світ зовсім не є якась безпосередньо від віку дана, завжди рівна собі річ, а що він є продукт промисловості і суспільного стану, до того ж у тому розумінні, що це — історичний продукт, результат діяльності цілого ряду поколінь, кожне з яких стояло на плечах попереднього, продов-

* Помітка Маркса на полях: «Фрази і дійсний рух. Значення фраз для Німеччини». *Ред.*

** Помітка Маркса на полях: «Мова є мова дійсності». *Ред.*

*** NB. Помилка Фейєрбаха полягає не в тому, що чуттєву *видимість*, яка лежить під носом, він підпорядковує чуттєвій дійсності, встановлюваній більш точним вивченням чуттєвих фактів, а в тому, що кінець кінцем він не може справитися з чуттєвістю без того, щоб розглядати її «очима» — тобто через «окуляри» — *філософа*.

жувало розвивати його промисловість і його спосіб спілкування і видозмінювало відповідно до змінених потреб його соціальний лад. Навіть предмети найпростішої «чуттєвої достовірності» дані йому тільки завдяки суспільному розвиткові, завдяки промисловості і торговельним зносинам. Вишневе дерево, як майже всі плодові дерева, з'явилось, як відомо, в нашому поясі лише кілька віків тому завдяки *торгівлі,* і, таким чином, воно дане «чуттєвій достовірності» Фейєрбаха тільки [9] *завдяки* цьому діянню певного суспільства в певний час.

А втім, при такому розумінні речей, коли вони беруться такими, які вони є в дійсності і як вони виникли, всяка глибокодумна філософська проблема — це ще ясніше буде показано далі — зводиться просто до певного емпіричного факту. Таким є, наприклад, важливе питання про відношення людини до природи (або навіть, як говорить Бруно (стор. 110) [12], про «протилежності природи і історії», ніби це дві відокремлені одна від одної «речі», ніби людина не має завжди перед собою історичну природу і природну історію)— питання, що породило всі «безмірно великі творіння» [13] про «субстанцію» і «самосвідомість». Це питання відпадає само собою, коли врахувати, що горезвісна «єдність людини з природою» завжди була в промисловості, видозмінюючись у кожну епоху залежно від більшого чи меншого розвитку промисловості, так само, як і «боротьба» людини з природою, що приводить до розвитку продуктивних сил людини на відповідному базисі. Промисловість і торгівля, виробництво і обмін необхідних для життя засобів, з свого боку, зумовлюють розподіл, розмежування різних суспільних класів і, в свою чергу, зумовлюються ним у формах свого руху. І ось виходить, що Фейєрбах бачить, наприклад, у Манчестері самі тільки фабрики і машини, тимчасом як сто років тому там можна було бачити лише самопрядки і ручні ткацькі верстати, або ж знаходить у Римській Кампаньї тільки пасовища та болота, тоді як за часів Августа він знайшов би там лише суцільні виноградники і вілли римських капіталістів. Фейєрбах говорить особливо про споглядання природи природознавством, згадує про таємниці, які відкриваються тільки оку фізика і хіміка, але чим було б природознавство без промисловості і торгівлі? Навіть це «чисте» природознавство дістає свою мету, так само як і свій матеріал, лише завдяки торгівлі та промисловості, завдяки чуттєвій діяльності людей. Ця діяльність, ця безперервна чуттєва праця і творення, це виробництво є настільки глибокою основою всього чуттєвого світу, як він тепер існує, що якби воно припинилося хоч би тільки на один рік, то Фейєрбах побачив би величезні зміни не тільки в світі природи,— дуже скоро не стало б і всього людського світу, його, Фейєрбаха, власної здатності споглядання і навіть його власного існування. Звичайно, при цьому зберігається пріоритет зовнішньої природи, і все це, звичайно, незастосовне до

первинних, виниклих шляхом generatio aequivoca * людей. Але це розрізнення має смисл лише остільки, оскільки людина розглядається як щось відмінне від природи. До того ж, ця природа, що передує людській історії,— не та природа, в якій живе Фейєрбах; це природа, яка, крім хіба окремих австралійських коралових островів новітнього походження, тепер ніде більше не існує, а отже, не існує також і для Фейєрбаха.

Правда, у Фейєрбаха [10] та величезна перевага над «чистими» матеріалістами, що він визнає і людину «чуттєвим предметом»; але, не кажучи вже про те, що він розглядає людину тільки як «чуттєвий предмет», а не як «чуттєву діяльність», тому що він і тут залишається в сфері теорії і розглядає людей не в їх даному суспільному зв'язку, не в оточуючих їх умовах життя, які зробили їх тим, чим вони в дійсності є,— не кажучи вже про це, Фейєрбах ніколи не добирається до реально існуючих діяльних людей, а застряє на абстракції «людина» і обмежується тільки тим, що визнає «дійсну, індивідуальну, тілесну людину» у сфері почуття, тобто не знає ніяких інших «людських відносин» «людини до людини», крім любові і дружби, до того ж ідеалізованих. Він не дає критики теперішніх життєвих відносин. Таким чином, Фейєрбах ніколи не досягає розуміння чуттєвого світу як сукупної, живої, чуттєвої *діяльності* індивідів, з яких цей світ складається; тому він змушений, побачивши, наприклад, замість здорових людей юрбу золотушних, підірваних працею і сухотних бідняків, вдаватися до «вищого споглядання» і до ідеального «вирівнювання в роді», тобто знову впадати в ідеалізм саме там, де комуністичний матеріаліст бачить необхідність і разом з тим умову докорінного перетворення як промисловості, так і суспільного ладу.

Оскільки Фейєрбах матеріаліст, історія лежить поза його полем зору; оскільки ж він розглядає історію — він зовсім не матеріаліст. Матеріалізм і історія в нього цілком відірвані одне від одного, що, зрештою, ясно вже із сказаного **.

[3. Первісні історичні відносини, або основні сторони соціальної діяльності: виробництво життєвих засобів, породження нових потреб, виробництво людей (сім'я), спілкування, свідомість]

[11] *** Маючи справу з вільними від усяких передумов німцями, ми повинні насамперед констатувати першу передумову всякого людського існування, а отже і всякої історії, а саме ту передумову, що люди повинні мати можливість жити, щоб бути

* — самозародження. *Ред.*

** Далі в рукопису перекреслено: «Якщо ми все-таки спиняємось тут на історії докладніше, то тільки тому, що німці звикли при словах «історія» та «історичний» уявляти собі все, що завгодно, але тільки не дійсність, блискучий приклад чого являє «елейномедоточивий» святий Бруно». *Ред.*

*** Помітка Маркса на полях: «*Історія*». *Ред.*

спроможними «робити історію» *. Але для життя потрібні насамперед їжа і питво, житло, одяг і ще дещо **. Отже, перший історичний акт, це — вироблення засобів, необхідних для задоволення цих потреб, вироблення самого матеріального життя. До того ж це таке історичне діло, така основна умова всякої історії, яка (нині так само, як і тисячі років тому) мусить виконуватися щодня і щогодини — вже тільки для того, щоб люди могли жити. Навіть якщо чуттєвість зводиться, як у святого Бруно, до такого мінімуму, як палиця [14],— вона передбачає діяльність, спрямовану на вироблення цієї палиці. Тому при з'ясуванні всякої історичної дійсності необхідно насамперед врахувати вказаний основний факт у всьому його значенні та обсязі і надати йому те місце, якого він заслуговує. Німці, як відомо, ніколи цього не робили, і тому у них ніколи не було *земної* основи для історії, а звідси і не було ніколи ні одного історика. Французи і англійці, хоч вони і дуже однобічно розуміли зв'язок цього факту з так званою історією,— особливо, оскільки вони були в полоні політичної ідеології,— все ж зробили перші спроби дати історіографії матеріалістичну основу, вперше написавши історії громадянського суспільства, торгівлі та промисловості.

Другий факт полягає в тому, [12] що сама задоволена перша потреба, дія задоволення і вже набуте знаряддя задоволення ведуть до нових потреб, і це породження нових потреб є першим історичним актом. Звідси відразу стає ясно, чиїм духовним дитям є велика історична мудрість німців, які вважають, що там, де їм не вистачає позитивного матеріалу і де немає мови про теологічну, політичну або літературну нісенітницю, там нема й ніякої історії, а є тільки «передісторичний час»; при цьому ми не дістаємо ніяких роз'яснень відносно того, як відбувається перехід від цієї безглуздої «передісторії» до власне історії. А втім, з другого боку, їх історична спекуляція особливо охоче накидається на цю «передісторію», тому що тут вони вважають себе забезпеченими від вторгнення «грубого факту» і разом з тим можуть дати повну свободу своєму спекулятивному потягові, створюючи і руйнуючи гіпотези тисячами.

Третє відношення, яке з самого початку включається в хід історичного розвитку, полягає в тому, що люди, які щодня заново виробляють своє власне життя, починають виробляти інших людей, розмножуватися: це — відносини між чоловіком і дружиною, батьками і дітьми, *сім'я*. Ця сім'я, що спочатку була єдиним соціальним відношенням, згодом, коли зрослі потреби породжують нові суспільні відносини, а виросле населення — нові потреби, стає (виключаючи Німеччину) підпорядкованим відношенням і

* Див. цей том, с. 36—38. *Ред.*
** Помітка Маркса на полях: «Гегель. Геологічні, гідрографічні і т. ін. умови [15]. Людські тіла. Потреба, праця». *Ред.*

повинна тоді розглядатися і вивчатися згідно з існуючими емпіричними даними, а не згідно з «поняттям сім'ї», як це роблять звичайно в Німеччині.

А втім, ці три сторони соціальної діяльності слід розглядати не як три різні ступені, а саме тільки як три сторони, або — щоб було зрозуміло німцям — як три «моменти», які спільно існували з самого початку історії, від часу перших людей, і які мають силу в історії ще й тепер.

Виробництво життя — як власного, за допомогою праці, так і чужого, через дітородіння — виступає відразу як двояке [13] відношення: з одного боку, як природне, а з другого — як суспільне відношення, суспільне в тому розумінні, що тут мається на увазі спільна діяльність багатьох індивідів, однаково за яких умов, яким способом і для якої мети. Звідси виходить, що певний спосіб виробництва або певний промисловий ступінь завжди зв'язані воєдино з певним способом спільної діяльності, з певним суспільним ступенем, що самий цей спосіб спільної діяльності є «продуктивна сила», що сукупність приступних людям продуктивних сил зумовлює суспільний стан і що, отже, «історію людства» завжди треба вивчати і розробляти у зв'язку з історією промисловості та обміну. Але ясно також і те, що в Німеччині така історія не може бути написана, бо німцям для цього не вистачає не тільки здатності розуміння і матеріалу, а й «чуттєвої достовірності»; а по той бік Рейну не можна набути ніякого досвіду відносно цих речей тому, що там не відбувається більше ніякої історії. Таким чином, уже з самого початку виявляється матеріалістичний зв'язок людей між собою, зв'язок, який зумовлюється потребами і способом виробництва і такий же старий, як самі люди,— зв'язок, який набирає все нових форм і, отже, являє собою «історію», зовсім не маючи потреби в існуванні будь-якої політичної або релігійної нісенітниці, яка до того ж ще й з'єднувала б людей.

Тільки тепер, після того як ми вже розглянули чотири моменти, чотири сторони первісних, історичних відносин, ми бачимо, що людина має також і «свідомість» *. Але і ця свідомість не з самого початку є «чистою» свідомістю. На «духові» з самого початку лежить [14] прокляття — бути «обтяженим» матерією, що виступає тут у вигляді рухомих шарів повітря, звуків — словом, у вигляді мови. Мова така ж давня, як і свідомість; мова *є* практична, існуюча і для інших людей і лише тим самим існуюча також і для мене самого дійсна свідомість, і, подібно до свідомості, мова виникає лише з потреби, з настійної необхідності спілкування з іншими людьми **. Там, де існує яке-небудь відношення, воно

---

* Помітка Маркса на полях: «Люди мають історію тому, що вони повинні *виробляти* своє життя, і до того ж *певним* способом. Це зумовлено їх фізичною організацією, так само як і їх свідомість». *Ред.*

** Далі в рукопису перекреслено: «Моє відношення до мого середовища є моя свідомість». *Ред.*

існує для мене. Тварина не «співвідносить» себе ні з чим і взагалі не «співвідносить» себе; для тварини її відношення до інших не існує як відношення. Отже, свідомість уже з самого початку є суспільний продукт і залишається ним, поки взагалі існують люди. Свідомість, звичайно, спочатку є всього лиш усвідомлення *найближчого* чуттєво сприйманого середовища і усвідомлення обмеженого зв'язку з іншими особами і речами, які знаходяться поза індивідом, що починає себе усвідомлювати; водночас вона — усвідомлення природи, що первісно протистоїть людям як зовсім чужа, всемогутня і неприступна сила, до якої люди ставляться цілком по-тваринному і владі якої вони підкоряються, як худоба; отже, це — суто тваринне усвідомлення природи (обожнення природи) — саме тому, що природа ще майже не видозмінена ходом історії, а з другого боку, це усвідомлення необхідності вступати в зносини з оточуючими індивідами є початком усвідомлення того, що людина взагалі живе в суспільстві. Початок цей має такий же тваринний характер, як і саме суспільне життя на цьому ступені; це — суто стадна свідомість, і людина відрізняється тут від барана тільки тим, що свідомість заміняє їй інстинкт, або що її інстинкт усвідомлений *. Ця бараняча, або племінна, свідомість дістає свій дальший розвиток завдяки зростанню продуктивності, зростанню потреб і зростанню населення, яке лежить в основі того і другого [15]. Разом з тим розвивається і поділ праці, який спочатку був лише поділом праці в статевому акті, а потім — поділом праці, що відбувався сам собою або «природно виник» завдяки природним задаткам (наприклад, фізичній силі), потребам, випадковостям і т. д. і т. д. **. Поділ праці стає дійсним поділом тільки з того моменту, коли з'являється поділ матеріальної і духовної праці ***. З цього моменту свідомість *може* дійсно уявити собі, що вона є щось інше, ніж усвідомлення існуючої практики, що вона може *дійсно* уявляти що-небудь, не уявляючи чогось дійсного,— з цього моменту свідомість може емансипуватися від світу і перейти до утворення «чистої» теорії, теології, філософії, моралі і т. д. Але навіть у тому разі, коли ця теорія, теологія, філософія, мораль і т. д. заходять у суперечність з існуючими відносинами, це може бути тільки завдяки тому, що існуючі суспільні відносини зайшли в суперечність з існуючою продуктивною силою. А втім, у межах відносин певної нації це може статися також завдяки тому, що суперечність виявляється не в даних національних

---

* Помітка Маркса на полях: «Тут відразу видно, що це обожнення природи, або це певне ставлення до природи, зумовлюється формою суспільства, і навпаки. Тут, як і всюди, тотожність природи і людини виявляється також і в тому, що обмежене ставлення людей до природи зумовлює їх обмежене ставлення один до одного, а їх обмежене ставлення один до одного — їх обмежене ставлення до природи». *Ред.*

** Перекреслена помітка Маркса на полях: «Люди розвивають свідомість у межах дійсно історичного розвитку». *Ред.*

*** Помітка Маркса на полях: «З цим збігається перша форма ідеологів, *попи*». *Ред.*

рамках, а між даною національною свідомістю і практикою інших націй *, тобто між національною і загальною свідомістю тієї чи іншої нації (як це тепер відбувається в Німеччині); а оскільки ця суперечність уявляється у вигляді суперечності, що існує тільки в межах національної свідомості, то такій нації здається тоді, що й боротьба обмежується цією національною поганню, саме тому, що ця нація сама є поганню.

[16] А втім, цілком однаково, що робитиме сама по собі свідомість; з усієї цієї погані ми дістаємо тільки один висновок, а саме, що три вказані моменти — продуктивна сила, суспільний стан і свідомість — можуть і повинні зайти в суперечність один з одним, бо *поділ праці* робить можливим — більше того: дійсним,— що духовна і матеріальна діяльність, насолода і праця, виробництво і споживання випадають на долю різних індивідів; добитися того, щоб вони не заходили одне з одним в суперечність, можливо тільки знищенням поділу праці. А втім, само собою зрозуміло, що «примари», «узи», «вища істота», «поняття», «сумнів» є тільки ідеалістичним, духовним виявом, уявленням мнимоізольованого індивіда, уявленням про дуже емпіричні пута і межі, всередині яких рухається спосіб виробництва життя і зв'язана з ним форма спілкування **.

[4. Суспільний поділ праці і його наслідки: приватна власність, держава, «відчуження» соціальної діяльності]

Разом з поділом праці, що містить усі зазначені суперечності і грунтується, в свою чергу, на природно виниклому поділі праці в сім'ї і на розпаді суспільства на окремі сім'ї, що протистоять одна одній,— разом з цим поділом праці дано водночас і *розподіл*, що є до того ж — як кількісно, так і якісно — *нерівним* розподілом праці та її продуктів; отже, дано і власність, [17] зародок і первісна форма якої є вже в сім'ї, де жінка і діти — раби чоловіка. Рабство в сім'ї — правда, ще дуже примітивне і приховане — є перша власність, яка, зрештою, вже і в цій формі цілком відповідає визначенню сучасних економістів, згідно з яким власність є розпорядження чужою робочою силою. А втім, поділ праці і приватна власність, це — тотожні вирази: в одному випадку говориться про діяльність те саме, що в другому — про продукт діяльності.

---

* Помітка Маркса на полях: «*Релігії*. Німці з *ідеологією*, як такі». *Ред.*

** Далі в рукопису перекреслено: «Цей ідеалістичний вияв існуючих економічних перешкод є не тільки суто теоретичним, а існує і в практичній свідомості, тобто свідомість, яка звільняється і заходить у суперечність з існуючим способом виробництва, створює не тільки релігії і філософські системи, а й держави». *Ред.*

Далі, разом з поділом праці дано і суперечність між інтересом окремого індивіда або окремої сім'ї і загальним інтересом усіх індивідів, що перебувають у стосунках один з одним; притому цей загальний інтерес існує не тільки в уявленні, як «загальне», але насамперед він існує в реальній дійсності як взаємна залежність індивідів, між якими поділено працю.

Саме завдяки цій суперечності між приватним і загальним інтересом останній, у вигляді *держави*, набирає самостійної форми, відірваної від дійсних — як окремих, так і спільних — інтересів, і разом з тим форми ілюзорної спільності. Але це відбувається завжди на реальній основі наявних у кожному сімейному або племінному конгломераті зв'язків по плоті і крові, по мові, по поділу праці в більш широкому масштабі і по інших інтересах, особливо,— як ми покажемо далі,— на основі інтересів класів, які, будучи обумовлені вже поділом праці, відособлюються в кожній такій людській сукупності і з яких один панує над усіма іншими. Звідси виходить, що всяка боротьба всередині держави — боротьба між демократією, аристократією і монархією, боротьба за виборче право і т. д. і т. д.— являє собою не що інше, як ілюзорні форми — (загальне взагалі є ілюзорною формою спільного)— в яких ведеться справжня боротьба різних класів одного з одним (про що не мають найменшого поняття німецькі теоретики, незважаючи на те, що в «Deutsch-Französische Jahrbücher» [16] і в «Святому сімействі» їм було досить виразно вказано на це). Звідси виходить далі, що кожний клас, який прагне до панування,— навіть коли його панування зумовлює, як це буває у пролетаріату, знищення всієї старої суспільної форми і панування взагалі,— повинен насамперед завоювати собі політичну владу, для того щоб цей клас, у свою чергу, міг представити свій інтерес як загальний, що він змушений зробити в перший момент.

Саме тому, що індивіди дбають *тільки* про свій окремий інтерес, який не збігається для них з їх спільним інтересом, і що загальне взагалі є ілюзорною формою спільності,— це загальне виступає як «чужий» їм, [18] «незалежний» від них, тобто знов-таки окремий і своєрідний «загальний» інтерес, або ж вони самі змушені рухатися в умовах цієї роз'єднаності, як це відбувається в демократії. А з другого боку, *практична* боротьба цих окремих інтересів, які завжди *дійсно* виступали проти спільних і ілюзорно спільних інтересів, робить необхідним *практичне* втручання і приборкання окремих інтересів за допомогою ілюзорного «загального» інтересу, що виступає у вигляді держави *.

[17] І нарешті, поділ праці дає нам відразу ж перший приклад того, що поки люди перебувають у стихійно сформованому суспільстві, отже, поки існує розрив між приватним і спільним ін-

* Ці два абзаци вписані на полях: перший — рукою Енгельса, другий — рукою Маркса. *Ред.*

тересом, отже, поки поділ діяльності відбувається не добровільно, а стихійно,— власне діяння людини стає для неї чужою силою, яка протистоїть їй, яка пригноблює її, замість того щоб людина панувала над нею. Справа в тому, що як тільки починається поділ праці, у кожного з'являється якесь певне, виключне коло діяльності, яке йому нав'язується і з якого він не може вийти: він — мисливець, рибалка чи пастух, або ж критичний критик і повинен залишатися ним, коли не хоче позбутися засобів до життя,— тоді як у комуністичному суспільстві, де ніхто не обмежений якимось виключним колом діяльності, а кожний може вдосконалюватися в будь-якій галузі, суспільство регулює все виробництво і саме тому створює для мене можливість робити сьогодні одне, а завтра — інше, вранці полювати, після полудня ловити рибу, увечері займатися скотарством, після вечері віддаватися критиці,— як мені заманеться,— не роблячи мене через це мисливцем, рибалкою, пастухом чи критиком.

[18] Це закріплення соціальної діяльності, це консолідування нашого власного продукту в якусь речову силу, що панує над нами, що вийшла з-під нашого контролю, що йде врозріз з нашими сподіваннями і зводить нанівець наші розрахунки, є одним з головних моментів у всьому попередньому історичному розвитку *. Соціальна сила, тобто умножена продуктивна сила, що виникає завдяки зумовленій поділом праці спільній діяльності різних індивідів,— ця соціальна сила, через те, що сама спільна діяльність виникає не добровільно, а стихійно, уявляється даним індивідам не як їх власна об'єднана сила, а як якась чужа, поза ними існуюча влада, про походження і тенденції розвитку якої вони нічого не знають; отже, вони вже не можуть панувати над цією силою,— навпаки, ця сила проходить тепер ряд власних фаз і ступенів розвитку, які не тільки не залежать від волі і поведінки [17] людей, а, навпаки, спрямовують цю волю і цю поведінку. Як у противному разі могла б, наприклад, власність мати взагалі будь-яку історію, набирати різних форм, як могла б, наприклад, земельна власність, залежно від різних наявних передумов, розвиватись — у Франції від парцелярної форми до централізації її в небагатьох руках, а в Англії — від централізації в небагатьох руках до парцелярної форми, як це дійсно відбувається тепер? Або яким чином виходить, що торгівля, яка є ж не що інше, як обмін продуктами різних індивідів і країн, панує над усім світом завдяки відношенню попиту і пропозиції — відношенню, яке, за словами одного англійського економіста, витає наче античний фатум над землею, невидимою рукою розподіляючи між людьми щастя і нещастя, будуючи царства [19] і руйнуючи їх, викликаю-

* До цього місця Маркс написав на полях текст, який у цьому виданні наводиться безпосередньо після цього абзаца, у вигляді перших двох абзаців наступного параграфа. *Ред.*

чи до життя народи і примушуючи їх зникати,— тимчасом як із знищенням базису, приватної власності, з комуністичним регулюванням виробництва, що усуває ту відчуженість, з якою люди ставляться до свого власного продукту,— зникає також і панування відношення попиту і пропозиції, і люди знов підкоряють своїй владі обмін, виробництво, спосіб своїх взаємних відносин?

[5. Розвиток продуктивних сил як матеріальна передумова комунізму]

[18] Це *«відчуження»*, кажучи зрозумілою для філософів мовою, може бути знищене, звичайно, тільки при наявності двох *практичних* передумов. Щоб стати «нестерпною» силою, тобто такою силою, проти якої роблять революцію, необхідно, щоб це відчуження перетворило основну масу людства в цілком «позбавлених власності» людей, які протистоять водночас існуючому світові багатства і освіти, а обидві ці умови передбачають величезне зростання продуктивної сили, високий ступінь її розвитку. З другого боку, цей розвиток продуктивних сил (разом з яким уже дано емпіричне здійснення *всесвітньо-історичного*, а не вузько місцевого, буття людей) є абсолютно необхідною практичною передумовою ще й тому, що без нього буває тільки загальне поширення *бідності;* а при *крайній нужді* повинна була б знов початися і боротьба за необхідні предмети і, отже, повинна була б воскреснути вся стара мерзота. Цей розвиток продуктивних сил є, далі, необхідною передумовою тому, що тільки разом з універсальним розвитком продуктивних сил встановлюється *універсальне* спілкування людей, завдяки чому, з одного боку, факт існування «позбавленої власності» маси виявляється одночасно у *всіх* народів (загальна конкуренція),— кожний з цих народів стає залежним від переворотів у інших народів,— і, нарешті, місцево-обмежені індивіди змінюються індивідами *всесвітньо-історичними*, емпірично універсальними. Без цього 1) комунізм міг би існувати тільки як щось місцеве, 2) самі *сили* спілкування не могли б розвинутися як *універсальні*, а тому нестерпні сили: вони залишилися б на стадії домашніх і оточених забобонами «обставин», і 3) всяке розширення спілкування усунуло б місцевий комунізм. Комунізм емпірично можливий тільки як дія пануючих народів, учинена «відразу», одночасно [18], що передбачає універсальний розвиток продуктивних сил і зв'язаного з ними світового спілкування *.

[19] А втім, наявність маси людей, які живуть *тільки* своєю працею,— маси робочої сили, яка відрізана від капіталу або від можливості хоч би обмеженого задоволення своїх потреб і тому ха-

* Над продовженням цього тексту, що починається на наступній сторінці рукопису, помітка Маркса: *«Комунізм». Ред.*

рактеризується вже не тільки тимчасовою втратою самої цієї роботи, як забезпеченого джерела життя, а й взагалі зовсім ненадійним становищем,— уже це передбачає, внаслідок конкуренції, існування *світового ринку*. Отже, пролетаріат може існувати тільки *у всесвітньо-історичному розумінні*, подібно до того як комунізм — його діяння — взагалі можливий тільки як «всесвітньо-історичне» існування; а всесвітньо-історичне існування індивідів означає таке їх існування, яке безпосередньо зв'язане із всесвітньою історією.

[18] Комунізм для нас не *стан*, який повинен бути встановлений, не *ідеал*, до якого повинна пристосовуватися дійсність. Ми називаємо комунізмом *дійсний* рух, який знищує теперішнє становище. Умови цього руху породжені наявною тепер передумовою *.

* * *

[19] Форма спілкування, яка на всіх існуючих досі історичних ступенях зумовлюється продуктивними силами і в свою чергу їх зумовлює, є *громадянське суспільство*, яке, як це випливає вже з попереднього, має своєю передумовою і основою просту сім'ю і складну сім'ю, так званий племінний лад; докладніше визначення громадянського суспільства міститься в тому, що сказано вище. Вже тут видно, що це громадянське суспільство є справжнє вогнище і справжня арена всієї історії, видно безглуздість дотеперішнього розуміння історії, яке нехтувало дійсними відносинами і обмежувалось розглядом гучних і пишних діянь [19].

Досі ми розглядали переважно тільки одну сторону людської діяльності — *оброблення природи* людьми. Друга сторона, *оброблення людей людьми*...**

Походження держави і відношення держави до громадянського суспільства ***.

[6. Висновки матеріалістичного розуміння історії: наступність історичного процесу, перетворення історії у всесвітню історію, необхідність комуністичної революції]

[20] Історія є не що інше, як послідовна зміна окремих поколінь, кожне з яких використовує матеріали, капітали, продуктивні сили, передані йому всіма попередніми поколіннями; внаслідок цього дане покоління, з одного боку, продовжує успадковану діяль-

* У рукопису цей абзац вписав Маркс над першим абзацом цього параграфа. *Ред.*

** Помітка Маркса на полях: «Спілкування і продуктивна сила». *Ред.*

*** Кінець сторінки в рукопису не заповнено. З нової сторінки починається виклад висновків, що випливають з матеріалістичного розуміння історії. *Ред.*

ність при цілком змінених умовах, а з другого — видозмінює старі умови за допомогою цілком зміненої діяльності. Але в спотворено-спекулятивному уявленні справі надається такий вигляд, ніби подальша історія є метою для попередньої, ніби, наприклад, відкриття Америки мало своєю основною метою допомогти спалахнути французькій революції. Завдяки цьому історія дістає свої особливі цілі і перетворюється в якусь «особу поряд з іншими особами» (як-от: «Самосвідомість», «Критика», «Єдиний» і т. д.). Насправді ж те, що позначають словами «призначення», «мета», «зародок», «ідея» попередньої історії, є не що інше, як абстракція від пізнішої історії, абстракція від того активного впливу, який робить попередня історія на подальшу.

Чим ширшими стають у ході цього розвитку окремі впливаючі одне на одне кола, чим далі йде знищення первісної замкнутості окремих національностей завдяки більш удосконаленому способу виробництва, спілкуванню, що розвинулось, і стихійно виникломy внаслідок цього поділові праці між різними націями, тим усе більшою мірою історія стає всесвітньою історією. Так, наприклад, якщо в Англії винаходять машину, яка позбавляє хліба безліч робітників в Індії і Китаї і робить переворот в усій формі існування цих держав, то цей винахід стає всесвітньо-історичним фактом; так само цукор і кава виявили в XIX столітті своє всесвітньо-історичне значення тим, що викликана наполеонівською континентальною системою [20] недостача цих продуктів штовхнула німців [21] на повстання проти Наполеона і, таким чином, стала реальною основою славних визвольних воєн 1813 року. Звідси виходить, що це перетворення історії у всесвітню історію не є якесь абстрактне діяння «самосвідомості», світового духа або ще якого-небудь метафізичного привиду, а є цілком матеріальна, емпірично встановлювана справа, така справа, доказом якій є кожний індивід, який він є в житті, як він їсть, п'є і вдягається.

У попередній історії емпіричним фактом є, безперечно, також і та обставина, що окремі індивіди, в міру розширення їхньої діяльності до всесвітньо-історичної діяльності, все більше підпадали під владу чужої їм сили (в цьому гніті вони вбачали підступи так званого світового духа і т. д.) — під владу сили, яка стає все більш масовою і зрештою проявляється як *світовий ринок*. Але так само емпірично обгрунтовано і те, що ця така таємнича для німецьких теоретиків сила знищиться внаслідок повалення існуючого суспільного ладу комуністичною революцією (про що нижче) і внаслідок тотожного з цією революцією знищення приватної власності; при цьому звільнення кожного окремого індивіда здійсниться в тій же самій мірі, в якій історія цілком перетвориться у всесвітню історію *. Те, що дійсне духовне багатство індивіда ціл-

* Помітка Маркса на полях: «*Про виробництво свідомості*». *Ред.*

ком залежить від багатства його дійсних відносин, ясно із сказаного вище. Тільки внаслідок цього окремі індивіди звільняються від різних національних і місцевих рамок, вступають у практичний зв'язок з виробництвом (також і духовним) усього світу і для них стає можливим здобути собі здатність користуватися цим усебічним виробництвом усієї земної кулі (всім тим, що створили люди). *Всебічна* залежність, ця форма, що стихійно склалася, *всесвітньо-історичної* спільної діяльності індивідів, перетворюється завдяки [22] комуністичній революції в контроль і свідоме панування над силами, які, будучи породжені впливом людей один на одного, досі здавалися їм цілком чужими силами і як такі панували над ними. Цей погляд можна знов-таки трактувати спекулятивно-ідеалістично, тобто фантастично, як «самопородження роду» («суспільство як суб'єкт»), уявляючи собі весь ряд індивідів, що йдуть один за одним і зв'язані між собою, як одного-єдиного індивіда, який здійснює таїнство породження самого себе. Тут виявляється, що хоч індивіди як фізично, так і духовно творять *один одного*, проте вони не творять самих себе ні в дусі нісенітниці святого Бруно, ні в розумінні «Єдиної», «створеної» людини.

Нарешті, ми одержуємо ще такі висновки з розвинутого нами розуміння історії: 1) у своєму розвитку продуктивні сили досягають такого ступеня, на якому виникають продуктивні сили і засоби спілкування, що приносять з собою при існуючих відносинах самі тільки лиха і є вже не продуктивними, а руйнівними силами (машини і гроші); разом з цим виникає клас, який змушений нести на собі всі тяготи суспільства, не користуючись його благами, який, будучи витіснений із суспільства, [23] неминуче стає в найрішучішу суперечність з усіма іншими класами; цей клас становить більшість усіх членів суспільства, і від нього виходить усвідомлення необхідності докорінної революції, комуністична свідомість, яка може, звичайно, завдяки розумінню становища цього класу, утворитися і серед інших класів; 2) умови, за яких можуть бути застосовані певні продуктивні сили, є умовами панування певного класу суспільства, соціальна влада якого, що випливає з його майнового становища, знаходить щоразу своє *практично*-ідеалістичне вираження у відповідній державній формі, і тому всяка революційна боротьба спрямовується проти класу, який панував доти *; 3) при всіх минулих революціях характер діяльності завжди лишався незайманим,— завжди йшлося тільки про інший розподіл цієї діяльності, про новий розподіл праці між іншими особами, тоді як комуністична революція виступає проти існуючого досі *характеру* діяльності, усуває *працю* **

* Помітка Маркса на полях: «Ці люди заінтересовані в тому, щоб зберегти теперішній стан виробництва». *Ред.*

** Далі в рукопису перекреслено: «сучасну форму діяльності, при пануванні...». *Ред.*

і знищує панування яких би то не було класів разом із самими класами, тому що ця революція здійснюється тим класом, який у суспільстві вже не вважається більше класом, не визнається як клас і є вже вираженням розкладу всіх класів, національностей і т. д. в теперішньому суспільстві, і 4) як для масового породження цієї комуністичної свідомості, так і для досягнення самої мети необхідна масова зміна людей, яка можлива тільки в практичному русі, в *революції;* отже, революція необхідна не тільки тому, що ніяким іншим способом неможливо повалити *пануючий* клас, а й тому, що *поваляючий* клас тільки в революції може скинути з себе всю стару мерзоту і стати здатним створити нову основу суспільства *.

[7. Резюме матеріалістичного розуміння історії]

[24] Отже, це розуміння історії полягає в тому, щоб, виходячи саме з матеріального виробництва безпосереднього життя, розглянути дійсний процес виробництва і зрозуміти зв'язану з цим способом виробництва і породжену ним форму спілкування — тобто громадянське суспільство на його різних ступенях — як основу всієї історії; потім треба зобразити діяльність громадянського суспільства у сфері державного життя, а також пояснити з нього всі різні теоретичні породження і форми свідомості, релігію, філософію, мораль і т. д. і т. д., і простежити процес їх виникнення на цій основі, завдяки чому, звичайно, можна буде зобразити весь процес у цілому (а тому також і взаємодію між його різними сторонами). Це розуміння історії, на відміну від ідеалістичного, не розшукує в кожній епосі ту чи іншу категорію, а залишається весь час на *грунті* справжньої історії, пояснює не практику з ідей, а ідейні утворення з матеріальної практики і внаслідок цього приходить теж до того висновку, що всі форми і продукти свідомості можуть бути знищені не духовною критикою, не розчиненням їх у «самосвідомості» або перетворенням їх у «привиди»,

* Далі в рукопису перекреслено: «Тимчасом як відносно цієї необхідності революції всі комуністи як у Франції, так і в Англії і в Німеччині давно вже згодні між собою, святий Бруно продовжує спокійно мріяти і думає, що «реальний гуманізм», тобто комунізм, ставиться «на місце спіритуалізму» (який не займає ніякого місця) тільки для того, щоб стати об'єктом поважання. І тоді,— продовжує він мріяти,— «прийде, нарешті, порятунок, земля стане небом, а небо — землею». (Богослов усе ніяк не може забути про небо). «Тоді радість і блаженство звучатимуть небесними гармоніями від віку до віку» (стор. 140) [12]. Святий отець церкви буде немало здивований, коли несподівано для нього настане день страшного суду, в який усе це здійсниться,— день, ранішньою зорею якого буде заграва палаючих міст,— коли серед цих «небесних гармоній» залунає мелодія «Марсельєзи» і «Карманьйоли» з неминучою при цьому гарматною стрільбою, а такт відбиватиме гільйотина; коли підла «маса» зареве ça ira, ça ira і скасує «самосвідомість» з допомогою ліхтарного стовпа [21]. У святого Бруно найменше підстав малювати собі утішливу картину «радості і блаженства від віку до віку». Ми утримуємося від задоволення апріорно конструювати поведінку святого Бруно в день страшного суду. Важко також вирішити, чи слід розуміти здійснюючих революцію пролетарів як «субстанцію», як «масу», що хоче повалити критику, чи як «еманацію» духа, в якої ще не вистачає потрібної для перетравлювання бауерівських думок консистенції». *Ред.*

«примари», «химери» [22] і т. д., а тільки практичним зруйнуванням реальних суспільних відносин, з яких постала вся ця ідеалістична нісенітниця,— що не критика, а революція є рушійною силою історії, а також релігії, філософії та іншої теорії. Ця концепція показує, що історія не розчиняється в «самосвідомості», як «дух від духа» [23], але що кожний її ступінь застає в наявності певний матеріальний результат, певну суму продуктивних сил, історично створене ставлення людей до природи і один до одного, застає передавану кожному наступному поколінню попереднім йому поколінням масу продуктивних сил, капіталів і обставин, які, хоч, з одного боку, і видозмінюються новим поколінням, але, з другого боку, диктують йому його власні умови життя і надають йому певного розвитку, особливого характеру. Ця концепція показує, таким чином, що обставини в такій же мірі [25] творять людей, в якій люди творять обставини.

Та сума продуктивних сил, капіталів і соціальних форм спілкування, яку кожний індивід і кожне покоління застають як щось дане, є реальна основа того, щó філософи уявляли собі як «субстанцію» і як «сутність людини», щó вони обожнювали і з чим боролися,— реальна основа, діянню і впливу якої на розвиток людей нітрохи не перешкоджає та обставина, що ці філософи як «самосвідомість» і «Єдині» повстають проти неї. Умови життя, що їх різні покоління застають у наявності, вирішують також і те, чи будуть періодично повторювані на протязі історії революційні потрясіння достатньо сильні, чи ні, для того, щоб зруйнувати основу всього існуючого; і коли нема в наявності цих матеріальних елементів загального перевороту, а саме: з одного боку, певних продуктивних сил, а з другого, формування революційної маси, що повстає не тільки проти окремих умов колишнього суспільства, а й проти самого колишнього «виробництва життя», проти «сукупної діяльності», на якій воно засноване,— коли цих матеріальних елементів немає в наявності, то, як це доводить історія комунізму, для практичного розвитку не має ніякого значення та обставина, що вже сотні разів висловлювалась *ідея* цього перевороту.

[8. Неспроможність усього колишнього, ідеалістичного розуміння історії, особливо — німецької післягегелівської філософії]

Все дотеперішнє розуміння історії або зовсім ігнорувало цю дійсну основу історії, або ж розглядало її тільки як побічний фактор, позбавлений якого б то не було зв'язку з історичним процесом. При такому підході історію завжди повинні були писати, керуючись якимсь масштабом, що лежить поза нею; дійсне виробництво життя уявлялось чимсь доісторичним, а історичне — чимсь

відірваним від звичайного життя, чимсь, що стоїть поза світом і над світом. Цим самим з історії виключається ставлення людей до природи, в результаті чого створюється протилежність між природою і історією. Тому ця концепція могла бачити в історії тільки гучні політичні діяння та релігійну, взагалі теоретичну, боротьбу, і щоразу, змальовуючи ту чи іншу історичну епоху, вона змушена була *поділяти ілюзії цієї епохи*. Так, наприклад, коли яка-небудь епоха уявляє, що вона визначається суто «політичними» або «релігійними» мотивами — хоч «релігія» і «політика» є тільки форми її дійсних мотивів,— то її історик засвоює собі цей погляд. «Поняття», «уявлення» цих певних людей про свою дійсну практику перетворюється в єдино визначальну і активну силу, яка панує над практикою цих людей і визначає її. Якщо та примітивна форма, в якій поділ праці існує в індійців і єгиптян, породжує кастовий устрій в державі і в релігії цих народів, то історик думає, ніби кастовий устрій [26] і є та сила, яка породила цю примітивну суспільну форму.

У той час як французи і англійці дотримуються принаймні політичної ілюзії, яка все-таки найближча до дійсності, німці обертаються у сфері «чистого духа» і зводять релігійну ілюзію в рушійну силу історії. Гегелівська філософія історії — це останній плід усієї цієї німецької історіографії, що досяг свого «найчистішого вираження», з точки зору якої вся справа не в дійсних і навіть не в політичних інтересах, а в чистих думках. Ця філософія історії потім з необхідністю уявляється також і святому Бруно у вигляді ряду «думок», де одна пожирає другу і під кінець зникає в «самосвідомості» *. Ще послідовніший святий Макс Штірнер, який нічогісінько не знає про дійсну історію і якому історичний процес уявляється всього лише «історією рицарів, розбійників та привидів» [24], історією, від примар якої він може врятуватися, звичайно, тільки «безбожністю». Ця концепція насправді релігійна: вона має на увазі релігійну людину як первісну людину, від якої походить уся історія, а дійсне виробництво життєвих засобів і самого життя вона заміняє в своїй уяві релігійним виробництвом фантазій.

Усе це розуміння історії, разом з його розкладом і випливаючими звідси сумнівами та ваганнями,— лише *національна* справа німців і має тільки *місцевий* інтерес для Німеччини; таким є, наприклад, важливе, не раз обговорюване останнім часом питання, як, власне, можна «попасти з царства божого в царство людське» [25], начебто це «царство боже» колись існувало де-небудь, крім фантазії, а великовчені мужі не жили постійно — самі того не відаючи — в «царстві людському», до якого вони шукають тепер дорогу, і

* Помітка Маркса на полях: «Так звана *об'єктивна* історіографія [19] полягала саме в тому, щоб розглядати історичні відносини відірвано від діяльності. Реакційний характер». *Ред.*

начебто завдання наукової розваги — бо це не більше, як розвага,— яка має на меті роз'яснити дивовижний характер цього утворення теоретичних надхмарних царств, не полягало, навпаки, саме в тому, щоб показати їх виникнення з дійсних земних відносин. Взагалі ці німці завжди заклопотані тим, щоб зводити всяку існуючу вже нісенітницю до [27] якого-небудь іншого безглуздя, тобто вони гадають, що вся ця нісенітниця має якийсь особливий *смисл,* який треба розкрити, тимчасом як уся справа тільки в тому, щоб пояснити ці теоретичні фрази з існуючих дійсних відносин. Дійсне, практичне знищення цих фраз, усунення цих уявлень із свідомості людей досягається, як уже сказано, зміною умов, а не теоретичними дедукціями. Для основної маси людей, тобто для пролетаріату, цих теоретичних уявлень не існує, і, отже, щодо неї їх не треба і знищувати, а якщо ця маса і мала колинебудь деякі теоретичні уявлення, наприклад релігію, то вони вже давно знищені обставинами.

Суто національний характер зазначених питань та їх розв'язань виявляється ще і в тому, що ці теоретики цілком серйозно думають, ніби різні вигадки, як-от «боголюдина», «Людина» і т. д., керували окремими епохами історії; святий Бруно доходить навіть до твердження, що тільки «критика і критики робили історію» [26]. А коли ці теоретики самі беруться за історичні побудови, вони з величезною поспішністю перестрибують через усе минуле, відразу переходячи від «монгольства» [27] до справді «змістовної» історії, а саме до історії «Hallische Jahrbücher» і «Deutsche Jahrbücher» [28] і до історії виродження гегелівської школи в загальну бійку. Всі інші нації і всі дійсні події забуваються, theatrum mundi * обмежується рамками лейпцігського книжкового ярмарку і взаємними суперечками «Критики», «Людини» і «Єдиного» **. А якщо наші теоретики коли-небудь і беруться за дійсно історичні теми, як, наприклад, за історію XVIII століття, то вони дають лише історію уявлень, відірвану від фактів і практичних процесів, що лежать в основі цих уявлень, та й цю історію викладають тільки з тією метою, щоб зобразити розглядувану епоху як недосконалий, попередній ступінь, як ще обмежену попередницю справді історичної епохи, тобто епохи німецької філософської боротьби 1840—1844 років. Відповідно до поставленої собі мети — написати історію минулого, щоб виставити в особливо яскравому світлі славу якоїнебудь неісторичної особи та її фантазій,— вони зовсім не згадують про дійсно історичні події, навіть про випадки дійсного історичного втручання політики в хід історії, а замість того дають розповідь, основану не на дослідженнях, а на довільних побудовах та літературних плітках, як це було зроблено святим Бруно в його забутій нині історії XVIII століття [29]. Ці пишномовні й

* — світова арена. *Ред.*
** — тобто Б. Бауера, Л. Фейєрбаха і М. Штірнера. *Ред.*

хвалькуваті торговці думками, які уявляють, що вони безмірно підносяться над усякими національними передсудами, насправді ще більш національно обмежені, ніж філістери з пивних, які мріють про об'єднання Німеччини. Вони не визнають історичними справи інших народів. Вони живуть у Німеччині, Німеччиною [28] і для Німеччини. Вони перетворюють пісню про Рейн [30] у духовну кантату і завойовують Ельзас і Лотарінгію, обкрадаючи не французьку державу, а французьку філософію, германізуючи не французькі провінції, а французькі думки. Пан Венедей — космополіт у порівнянні із святими Бруно і Максом, які під прапором світового панування теорії провіщають світове панування Німеччини.

[9. Ідеалістичне розуміння історії і мнимий комунізм Фейєрбаха]

З усього цього аналізу видно також, до якої міри помиляється Фейєрбах, коли він («Wigand's Vierteljahrsschrift», 1845, т. 2) за допомогою визначення «суспільна людина» оголошує себе комуністом [31], перетворюючи це визначення в предикат «Людини» і вважаючи, таким чином, що можна знов перетворити в голу категорію слово «комуніст», яке означає в існуючому світі прибічника певної революційної партії. Вся дедукція Фейєрбаха в питанні про відносини людей один до одного спрямована лише на те, щоб довести, що люди мають потребу і *завжди мали потребу* один в одному. Він хоче зміцнити усвідомлення цього факту, отже, хоче, як і інші теоретики, добитися тільки правильного усвідомлення якогось *існуючого* факту, тоді як завдання справжнього комуніста полягає в тому, щоб зруйнувати це існуюче. А втім, ми цілком визнаємо, що Фейєрбах, прагнучи добитися усвідомлення саме *цього* факту, іде настільки далеко, наскільки взагалі може піти теоретик, не перестаючи бути теоретиком і філософом. Але характерне те, що святі Бруно і Макс негайно підставляють фейєрбахівське уявлення про комуніста на місце справжнього комуніста, що почасти робиться вже для того, щоб вони і з комунізмом могли боротись як з «духом від духа», як з філософською категорією, як з рівним противником, а в святого Бруно це робиться ще і з прагматичних інтересів.

Як приклад, що ілюструє визнання і водночас нерозуміння існуючого,— а це визнання і це нерозуміння Фейєрбах усе ще поділяє з нашими противниками,— нагадаємо те місце в «Філософії майбутнього», де він доводить, що буття якої-небудь речі або якої-небудь людини є разом з тим і її сутністю [32], що певні умови існування, спосіб життя і діяльність якого-небудь тваринного або людського індивіда є те, що дає його «сутності» почуття

задоволення. Всякий виняток цілком певно розглядається тут як нещасний випадок, як ненормальність, яку не можна змінити. Отже, коли мільйони пролетарів аж ніяк не задоволені умовами свого життя, коли їх «буття» [29] навіть найменшою мірою не відповідає їх «суті», — то, згідно із згаданим місцем, це є неминучим нещастям, яке потрібно, мовляв, спокійно переносити. Однак ці мільйони пролетарів або комуністів думають зовсім інакше і в свій час доведуть це, коли вони практично, шляхом революції приведуть своє «буття» у відповідність із своєю «суттю». Через це в подібних випадках Фейєрбах ніколи не говорить про світ людини, але кожного разу рятується втечею в сферу зовнішньої природи, і до того ж *такої* природи, яка ще не підпорядкована пануванню людей. Але з кожним новим винаходом, з кожним кроком уперед промисловості від цієї сфери відривається новий шматок, і той грунт, на якому виростають приклади для подібних фейєрбахівських положень, стає таким чином дедалі меншим. Обмежимось одним положенням: «суть» риби є її «буття», вода. «Суть» річкової риби є вода річки. Але ця вода перестає бути її «суттю», вона стає вже непідходящим середовищем для її існування, як тільки ця річка буде підпорядкована промисловості, як тільки вона буде забруднена барвниками та іншими покидьками, як тільки її почнуть борознити пароплави, як тільки її воду буде відведено в канали, де рибу можна позбавити середовища для її існування, просто припинивши подачу води. Проголошення всіх подібних суперечностей неминучою ненормальністю по суті не відрізняється від того втішання, яке святий Макс Штірнер дає незадоволеним, говорячи, що ця суперечність є їх власною суперечністю, це погане становище — їх власним поганим становищем, причому вони можуть або заспокоїтися на цьому, або залишити своє власне незадоволення при собі, або ж фантастичним чином збунтуватися проти цього становища. Так само мало відрізняється ця концепція Фейєрбаха і від докору святого Бруно: ці нещасні обставини постають, мовляв, з того, що ті, кого спіткало нещастя, застряли в багнюці «субстанцій», не дійшли до «абсолютної самосвідомості» і не пізнали ці погані відносини як дух від свого духа [23].

[III]

[1. Пануючий клас і пануюча свідомість. Як склалося гегелівське уявлення про панування духа в історії]

[30] Думки пануючого класу є в кожну епоху пануючими думками. Це значить, що той клас, який являє собою пануючу *матеріальну* силу суспільства, є разом з тим і його пануюча *духовна* сила. Клас, що має в своєму розпорядженні засоби матеріаль-

ного виробництва, володіє разом з тим і засобами духовного виробництва, і внаслідок цього думки тих, у кого немає засобів для духовного виробництва, виявляються загалом підпорядкованими пануючому класові. Пануючі думки є не що інше, як ідеальне вираження пануючих матеріальних відносин, як виражені у вигляді думок пануючі матеріальні відносини; отже, це — вираження тих відносин, які якраз і роблять один цей клас пануючим; отже, це думки його панування. Індивіди, які становлять пануючий клас, мають, між іншим, також і свідомість і, отже, мислять; оскільки вони панують саме як клас і визначають дану історичну епоху в усьому її обсязі, вони, само собою зрозуміло, роблять це в усіх її галузях, значить панують також і як мислячі, як виробники думок; вони регулюють виробництво і розподіл думок свого часу; а це означає, що їх думки є пануючі думки епохи. Наприклад, у країні, де в даний час за панування борються королівська влада, аристократія і буржуазія, де, таким чином, панування поділене, там пануючою думкою виявляється вчення про поділ влад, яке і оголошується «вічним законом».

Поділ праці, в якому ми вже вище (стор. [15—18]) * знайшли одну з головних сил дотеперішньої історії, проявляється тепер також і в середовищі пануючого класу у вигляді поділу духовної і [31] матеріальної праці, так що всередині цього класу одна частина виступає як мислителі цього класу (це — його активні, здатні до узагальнень ідеологи, які роблять головним джерелом свого прожитку розроблення ілюзій цього класу про самого себе), тимчасом як інші ставляться до цих думок та ілюзій більш пасивно і з готовністю сприйняти їх, тому що насправді ці представники даного класу і є його активними членами і мають менше часу для того, щоб робити собі ілюзії і думки про самих себе. Всередині цього класу таке розщеплення може розростися навіть до деякої протилежності і ворожнечі між обома частинами, але ця ворожнеча сама собою відпадає при всякій практичній колізії, коли небезпека загрожує самому класові, коли зникає навіть і видимість, ніби пануючі думки не є думками пануючого класу і ніби вони мають владу, відмінну від влади цього класу. Існування революційних думок у певну епоху вже передбачає існування революційного класу, про передумови якого необхідне сказано вже вище (стор. [18—19, 22—23]) **.

Однак, коли, розглядаючи хід історії, відокремлюють думки пануючого класу від самого пануючого класу, коли наділяють їх самостійністю, коли, не беручи до уваги ні умов виробництва цих думок, ні їх виробників, задовольняються твердженням, що в дану епоху панували такі-то і такі-то думки, коли, таким чином, зовсім не зважають на основу цих думок — індивідів та іс-

* Див. цей том, с. 35—38. *Ред.*
** Див. цей том, с. 39—40, 42—43. *Ред.*

торичну обстановку,— то можна, наприклад, сказати, що в період панування аристократії панували поняття «честь», «вірність» і т. д., а в період панування буржуазії — поняття «свобода», «рівність» і т. д. Загалом, сам пануючий клас створює собі подібні ілюзії. Це розуміння історії, властиве — починаючи переважно з XVIII століття — всім історикам, з неминучістю натрапляє на [32] те явище, що до панування приходять дедалі абстрактніші думки, тобто такі думки, які дедалі більше набирають форми загальності. Справа в тому, що всякий новий клас, який ставить себе на місце класу, що панував до нього, вже для досягнення своєї мети змушений представити свій інтерес як спільний інтерес усіх членів суспільства, тобто, висловлюючись абстрактно, надати своїм думкам форми загальності, зобразити їх як єдино розумні, загальнозначущі. Клас, який здійснює революцію,— вже саме через те, що він протистоїть іншому *класові,*— з самого початку виступає не як клас, а як представник усього суспільства; він фігурує у вигляді всієї маси суспільства на противагу єдиному пануючому класові *. Це відбувається тому, що спочатку його інтерес дійсно ще зв'язаний більш або менш із спільним інтересом усіх інших, непануючих класів, не встигши ще під тиском відносин, що існували доти, розвинутися в окремий інтерес окремого класу. Тому багатьом індивідам з інших класів, які не піднімаються до панування, перемога цього класу також іде на користь, проте лише остільки, оскільки вона ставить цих індивідів у становище, яке дає змогу їм піднятися в ряди пануючого класу. Коли французька буржуазія скинула панування аристократії, перед багатьма пролетарями відкрилась через це можливість піднятися над пролетаріатом, але це досягалося лише остільки, оскільки вони ставали буржуа. Таким чином, основа, на якій кожний новий клас встановлює своє панування, ширша від тієї основи, на яку спирався клас, що панував до нього; зате згодом також і протилежність між непануючим класом і класом, що здобув панування, розвивається тим гостріше і глибше. Обидві ці обставини приводять до того, що боротьба, яку непануючому класові доводиться вести проти нового пануючого класу, спрямована, в свою чергу, на рішучіше, радикальніше заперечення попереднього суспільного ладу, ніж [33] це могли зробити всі попередні класи, що добивалися панування.

Вся ця видимість, ніби панування певного класу є тільки панування певних думок, зникне, звичайно, сама собою, як тільки панування класів перестане взагалі бути формою суспільного ладу, отже, як тільки зникне необхідність у тому, щоб представляти окремий інтерес як загальний або «загальне» як панівне.

---

* Помітка Маркса на полях: «(Загальність відповідає: 1) класові contra [проти] стан, 2) конкуренції, світовим зносинам і т. д., 3) великій чисельності пануючого класу, 4) ілюзії відносно *спільних* інтересів. Спочатку ця ілюзія правдива. 5) Самообману ідеологів і поділові праці)». *Ред.*

Після того як пануючі думки були відокремлені від пануючих індивідів, а головне, від відносин, породжених даним ступенем способу виробництва, і таким чином був зроблений висновок, що в історії завжди панують думки,— після цього дуже легко абстрагувати від цих різних думок «думку взагалі», ідею і т. д. як те, що панує в історії, і тим самим представити всі ці окремі думки і поняття як «самовизначення» Поняття, яке розвивається в історії. В такому разі цілком природно, що всі відносини людей можуть виводитися з поняття людини, з уявної людини, із сутності людини, з «Людини». Це і робила спекулятивна філософія. Гегель сам визнає в кінці «Філософії історії», що він «розглядав поступальний рух самого тільки *поняття*» і в історії зобразив «істинну *теодицею*» (стор. 446). І ось після цього можна знов повернутися до виробників «поняття», до теоретиків, ідеологів та філософів, і зробити висновок, що, мовляв, філософи, мислителі як такі, споконвіку панували в історії,— висновок, який, як ми бачили, був висловлений уже Гегелем [33].

Отже, весь фокус, за допомогою якого на історичному матеріалі доводиться верховне панування духа (ієрархія у Штірнера), зводиться до таких трьох прийомів.

[34] № 1. Думки пануючих індивідів,— пануючих внаслідок емпіричних причин, за емпіричних умов і як матеріальні індивіди,— треба відокремити від самих цих пануючих індивідів і тим самим визнати в історії панування думок або ілюзій.

№ 2. У це панування думок треба внести якийсь порядок, треба довести існування якогось містичного зв'язку між пануючими думками, що йдуть одна за одною. Досягається це тим, що їх розглядають як «самовизначення поняття» (це можливо тому, що думки ці дійсно зв'язані одна з одною за допомогою своєї емпіричної основи, і ще тому, що, взяті *тільки* як думки, вони стають саморозрізненнями, відмінностями, які робить мислення).

№ 3. Щоб усунути містичний вигляд цього «поняття, що визначає само себе», його перетворюють в якусь особу— «Самосвідомість» — або ж, щоб показати себе справжнім матеріалістом, у ряд осіб, що є в історії представниками «поняття»,— в «мислячих», у «філософів», в ідеологів, яких, у свою чергу, визначають як творців історії, як «раду стражів», як пануючих *. Таким способом з історії усуваються всі матеріалістичні елементи, і тепер можна спокійно попустити поводи і дати волю своєму спекулятивному коневі.

Цей історичний метод, що панував у Німеччині, а також причину, чому він панував переважно там, треба пояснювати, виходячи з його зв'язку з ілюзіями ідеологів взагалі,— наприклад, з ілюзіями юристів, політиків (включаючи і практичних держав-

* Помітка Маркса на полях: «Людина як така = «мислячому людському духові»». *Ред.*

них діячів), — виходячи з догматичних мрій і перекручених уявлень цих суб'єктів. А ці ілюзії, мрії і перекручені уявлення дуже просто пояснюються їх практичним становищем у житті, їх професією та існуючим поділом праці.

[35] У той час як у повсякденному житті всякий shopkeeper * дуже добре вміє розрізняти між тим, за що видає себе та чи інша людина, і тим, що вона являє собою насправді, наша історіографія ще не дійшла до цього тривіального пізнання. Вона вірить на слово кожній епосі, що б та не говорила і не уявляла про себе.

[IV]

[1. Знаряддя виробництва і форми власності]

...** [40] З першого випливає передумова розвинутого поділу праці і обширної торгівлі, з другого — місцева обмеженість. У першому випадку індивіди повинні бути зібрані разом, у другому — вони вже самі знаходяться як знаряддя виробництва поряд з наявним знаряддям виробництва.

Таким чином, тут виступає відмінність між природно виниклими знаряддями виробництва і знаряддями виробництва, створеними цивілізацією. *Орну землю* (воду і т. д.) можна розглядати як природно виникле знаряддя виробництва. В першому випадку, тобто при природно виниклих знаряддях виробництва, індивіди підкоряються природі; в другому випадку вони підкоряються якомусь продукту праці. Тому і власність у першому випадку (земельна власність) виступає як безпосереднє, природно виникле панування, а в другому — як панування праці, особливо нагромадженої праці, капіталу. Перший випадок передбачає, що індивіди об'єднані між собою яким-небудь зв'язком — сімейним, племінним або хоч би територіальним і т. д.; другий випадок передбачає, що вони незалежні один від одного і зв'язані тільки за допомогою обміну. У першому випадку обмін являє собою переважно обмін між людиною і природою, при якому праця людини обмінюється на продукти природи; в другому випадку — це здебільшого обмін, здійснюваний людьми між собою. У першому випадку досить звичайного здорового розуму, фізична і розумова діяльність ще зовсім не відокремлені одна від одної; в другому випадку повинен уже практично статися поділ між розумовою і фізичною працею. У першому випадку панування власника над невласниками може грунтуватися на особистих відносинах, на тому чи іншому виді спільності [Gemeinwesen]; у другому випадку це панування повинно вже набрати речової форми, виражаючись у чомусь третьому, в грошах. У першому випадку існує дрібна

* — крамар. *Ред.*
** Тут невистачає чотирьох сторінок рукопису. *Ред.*

промисловість, але вона підпорядкована використанню природно виниклого знаряддя виробництва і тому тут немає поділу праці між різними індивідами; у другому випадку промисловість грунтується на поділі праці і існує тільки завдяки йому.

[41] Досі ми виходили із знарядь виробництва, і вже тут виявилась необхідність приватної власності на певних ступенях промислового розвитку. В industrie extractive [34] приватна власність ще цілком збігається з працею; в дрібній промисловості і досі повсюди в землеробстві власність є необхідний наслідок існуючих знарядь виробництва; у великій промисловості суперечність між знаряддям виробництва і приватною власністю вперше виступає як власний продукт цієї промисловості, для породження якого вона повинна вже досягти високого розвитку. Таким чином, тільки з розвитком великої промисловості стає можливим і знищення приватної власності.

[2. Поділ матеріальної і духовної праці. Відокремлення міста від села. Цеховий устрій]

Найбільший поділ матеріальної і духовної праці, це — відокремлення міста від села. Протилежність між містом і селом починається разом з переходом від варварства до цивілізації, від племінного ладу до держави, від місцевої обмеженості до нації і проходить через усю історію цивілізації аж до нашого часу (Ліга проти хлібних законів [35]).

Разом з містом появляється і необхідність адміністрації, поліції, податків і т. д.— словом, общинного політичного устрою [des Gemeindewesens], а тим самим і політики взагалі. Тут уперше виявився поділ населення на два великі класи, безпосередньо оснований на поділі праці і на знаряддях виробництва. Місто вже являє собою факт концентрації населення, знарядь виробництва, капіталу, насолод, потреб, тимчасом як на селі спостерігається діаметрально протилежний факт — ізольованість і роз'єднаність. Протилежність між містом і селом може існувати тільки в рамках приватної власності. Вона виражає в найбільш різкій формі підпорядкування індивіда поділові праці і певній, нав'язаній йому діяльності,— підпорядкування, яке одного перетворює в обмежену міську тварину, а другого — в обмежену сільську тварину і щодня заново породжує протилежність між їх інтересами. Праця знов-таки тут найголовніше, вона є та сила, яка стоїть *над* індивідами; і поки ця сила існує, доти повинна існувати і приватна власність. Знищення протилежності між містом і селом є одна з перших умов [42] суспільної єдності,— умова, яка, в свою чергу, залежить від великої кількості матеріальних передумов і яка, як це видно вже з першого погляду, не може бути здійснена самою

тільки волею. (Ці умови треба ще докладно розглянути.) Відокремлення міста від села можна розглядати також і як відокремлення капіталу від земельної власності, як початок незалежного від земельної власності існування і розвитку капіталу, тобто власності, основаної тільки на праці та обміні.

У містах, які середньовіччя не дістало в готовому вигляді від минулої історії і які заново були утворені кріпаками, що звільнилися,— в цих містах єдиною власністю кожного індивіда, коли не брати до уваги принесеного ним з собою невеликого капіталу, який майже весь складався з найнеобхідніших ремісничих інструментів, був особливий вид праці даного індивіда. Конкуренція кріпаків-утікачів, що постійно прибували в місто; безперервна війна села проти міст, а отже, і необхідність організації міської військової сили; узи спільної власності на певну спеціальність; необхідність у спільних будинках для продажу своїх товарів — ремісники були тоді одночасно і торговцями — і зв'язане з цим недопущення в ці будинки сторонніх; протилежність інтересів окремих ремесел між собою; необхідність охороняти з таким трудом засвоєне ремесло; феодальна організація всієї країни — такі були причини об'єднання робітників кожного окремого ремесла в цехи. Ми не будемо тут докладно спинятися на численних видозмінах цехового устрою, викликаних пізнішим історичним розвитком. Протягом усього середньовіччя безперервно тривала втеча кріпаків у міста. Ці кріпаки, переслідувані в селах своїми панами, приходили поодинці в міста, де вони заставали організовану общину, у відношенні до якої вони були безпорадні і в рамках якої вони змушені були підкоритися тому їх становищу, яке визначалося потребою на їхню працю та інтересами їх організованих міських конкурентів. Ці робітники, що приходили поодинці в місто, ніколи не змогли стати силою, бо в тому випадку, коли їх праця мала цеховий характер і потребувала виучки, цехові майстри підкоряли їх собі і організовували відповідно до своїх власних інтересів; коли ж ця праця не потребувала виучки і тому мала не цеховий, а поденний характер, то робітники не могли організуватись і назавжди залишались неорганізованими плебеями. Потреба міст на поденну роботу створила плебс.

Ці міста були справжніми «союзами» [36], породженими безпосередніми [43] потребами, турботою про охорону власності і прагненням умножити наявні в окремих членів засоби виробництва і засоби захисту. Плебс у цих містах був зовсім безсилий через те, що він складався з чужих один одному індивідів, які прийшли туди поодинці, які неорганізовано протистояли організованій, по-військовому спорядженій силі, що ревниво стежила за ними. Підмайстри та учні були організовані в кожному ремеслі так, як це найкраще відповідало інтересам майстрів; патріархальні відносини між ними і майстрами надавали майстрам подвійної сили:

по-перше, майстри робили безпосередній вплив на все життя підмайстрів, а по-друге, робота підмайстрів у одного і того самого майстра була справжнім зв'язком, що об'єднував їх проти підмайстрів інших майстрів і відособлював їх від них; нарешті, підмайстри були зв'язані з існуючим устроєм уже своєю заінтересованістю в тому, щоб самим стати майстрами. Тому коли плебеї і піднімали іноді бунти проти всього цього міського устрою — бунти, які, зрештою, через безсилля цих плебеїв не приводили ні до якого результату,— то підмайстри не йшли далі дрібних сутичок у рамках окремих цехів, сутичок, нерозривно зв'язаних із самим існуванням цехового устрою. Всі великі повстання середньовіччя походили з села, але й вони, через роздробленість і зв'язану з нею крайню відсталість селян, так само лишалися цілком безрезультатними [37].—

Капітал у цих містах був природно сформованим капіталом; він полягав у житлі, ремісничих інструментах і в природно сформованій, спадковій клієнтурі; внаслідок нерозвинутих стосунків і недостатнього обігу капітал був позбавлений можливості реалізації і тому переходив у спадщину від батька до сина. Цей капітал, на відміну від сучасного, не оцінювався в грошах — у цьому випадку однаково, в якій саме речі він міститься,— а був безпосередньо зв'язаний з цілком певною працею власника, цілком невіддільний від цього виду праці і в цьому розумінні був *становим* капіталом.—

Поділ праці в містах між [44] окремими цехами був ще зовсім незначним, а всередині самих цехів між окремими робітниками і зовсім не проводився. Кожний робітник повинен був знати цілий ряд робіт, повинен був уміти робити все, що можна було робити за допомогою його інструментів; обмеженість спілкування і слабий зв'язок окремих міст між собою, нечисленність населення і обмеженість потреб перешкоджали дальшому поділові праці, і тому кожний, хто хотів стати майстром, повинен був оволодіти своїм ремеслом у всьому його обсязі. Ось чому в середньовічних ремісників ще є інтерес до своєї спеціальної роботи і до вмілого її виконання, інтерес, який міг підноситися до ступеня якогось обмеженого художнього смаку. Але з цієї ж причини кожний середньовічний ремісник був цілком поглинутий своєю роботою, ставився до неї з рабською відданістю і був значно більше підпорядкований їй, ніж сучасний робітник, який байдуже ставиться до своєї роботи.—

[3. Дальший поділ праці. Відокремлення торгівлі від промисловості. Поділ праці між різними містами. Мануфактура]

Дальше розширення, якого набув поділ праці, полягало у відокремленні спілкування від виробництва, в утворенні окремого

класу купців,— відокремленні, яке було успадковане в містах, що збереглися від історичного минулого (між іншим, з єврейським населенням) і дуже скоро з'явилось у нововиниклих містах. Цим створювалась можливість торговельного зв'язку, що виходив за межі найближчої округи,— можливість, здійснення якої залежало від наявних засобів сполучення, від зумовленого політичними відносинами стану громадської безпеки на шляхах (як відомо, протягом усього середньовіччя купці переїжджали озброєними караванами) і від зумовленого відповідним ступенем культури більшого чи меншого розвитку потреб тієї території, на яку поширювались зносини.

Разом з концентрацією зносин у руках окремого класу і з тим розширенням, яке — завдяки купцям — дістала торгівля, що вийшла за межі найближчих околиць міста, відразу виникає і взаємодія між виробництвом і зносинами. Міста вступають у зв'язок *одне з одним*, з одного міста в інше привозять нові знаряддя праці, а поділ між виробництвом і зносинами незабаром викликає новий поділ виробництва між [45] окремими містами, в кожному з яких незабаром починає переважати яка-небудь особлива галузь промисловості. Поступово починає зникати колишня місцева обмеженість.—

Тільки від розширення зносин залежить, втрачаються — чи ні — для дальшого розвитку створені в тій чи іншій місцевості продуктивні сили, особливо винаходи. Поки зносини обмежуються безпосереднім сусідством, кожний винахід доводиться робити в кожній окремій місцевості заново; досить простих випадковостей, як-от вторгнення варварських народів або навіть звичайних воєн, щоб довести яку-небудь країну з розвинутими продуктивними силами і потребами до необхідності починати все спочатку. На перших ступенях історичного розвитку доводилось кожний винахід щодня робити заново і в кожній місцевості незалежно від інших місцевостей. Як мало були гарантовані від цілковитої загибелі розвинуті продуктивні сили, навіть при порівняно дуже великій торгівлі, показує приклад фінікійців, більшість винаходів яких була втрачена надовго в результаті витіснення цієї нації з торгівлі, завоювання Александром і спричиненого цим занепаду. Другий приклад — доля середньовічного живопису на склі. Тільки тоді, коли зносини набувають світового характеру, базуються на великій промисловості і коли всі нації втягуються в конкурентну боротьбу, тільки тоді забезпечується збереження створених продуктивних сил.—

Найближчим наслідком поділу праці між різними містами було виникнення мануфактур, галузей виробництва, що переросли рамки цехового устрою. Історичною передумовою першого розквіту мануфактур — в Італії, а пізніше у Фландрії — були зносини з зарубіжними націями. В інших країнах — наприклад, в

Англії і Франції — мануфактури спочатку обмежувалися внутрішнім ринком. Крім зазначених передумов виникнення мануфактур було зумовлене також зрослою концентрацією населення, особливо сільського, і капіталу, який почав нагромаджуватися в окремих руках — почасти в цехах, усупереч цеховим законам, почасти у купців.

[46] Той вид праці, який з самого початку був зв'язаний з машиною, хоч би ще з найпримітивнішою, виявив незабаром найбільшу здатність до розвитку. Ткацтво, яким доти селяни в селах займались побіжно, щоб виготовити собі необхідний одяг, було першим видом праці, який дістав завдяки розширенню зносин поштовх до дальшого розвитку. Ткацтво було першою з мануфактур і залишалось головною з них. Зрослий разом із зростанням населення попит на тканини для одягу; нагромадження і мобілізація природно сформованого капіталу, що почалися завдяки прискореному обігові; потреба в предметах розкоші, породжена цим і взагалі стимульована поступовим розширенням зносин,— все це дало поштовх кількісному і якісному розвиткові ткацтва, вирвало його з рамок старої форми виробництва. Поряд з селянами, які ткали для власного споживання і продовжували — і понині ще продовжують — це робити, в містах виник новий клас ткачів, тканини яких були призначені для всього внутрішнього ринку, а здебільшого також і для зовнішніх ринків.

Ткацтво — цей різновид праці, який у більшості випадків не потребує великої умілості і незабаром розпадається на безліч галузей,— внаслідок всієї своєї внутрішньої природи противилось цеховим путам. Тому ткацтвом займалися здебільшого поза рамками цехової організації, в селах і містечках, які поступово перетворилися в міста, і до того ж незабаром у найбільш квітучі міста кожної країни.

З появою вільної від цехових пут мануфактури відразу змінились і відношення власності. Перший крок уперед від природно виниклого станового капіталу був зумовлений появою купців, капітал яких був з самого початку рухомим, був капіталом у сучасному розумінні слова — тією мірою, якою про це може йти мова в застосуванні до тодішніх відносин. Другим кроком уперед була поява мануфактури, яка, в свою чергу, мобілізувала масу природно виниклого капіталу і взагалі збільшила кількість рухомого капіталу в порівнянні з кількістю природно виниклого капіталу.

Разом з тим мануфактура стала притулком для селян від цехів, які не приймали їх або ж погано їх оплачували, так само як раніше цехові міста були селянам притулком [47] від землевласників.

Одночасно з виникненням мануфактур почався і період бродяжництва, викликаний скасуванням феодальних дружин, розпуском військ, що були утворені з усякого наброду і служили ко-

ролям проти їх васалів, поліпшенням землеробства і перетворенням величезних просторів орної землі в пасовища. Вже звідси ясно, що це бродяжництво було тісно пов'язане з розкладом феодалізму. Вже в XIII столітті були окремі періоди подібного бродяжництва, але загальним і тривалим явищем воно стає лише наприкінці XV і на початку XVI століття. Цих бродяг, яких було так багато, що один тільки Генріх VIII англійський наказав повісити 72 000 [38], можна було примусити працювати тільки з величезним трудом, після того як вони були доведені до надзвичайних злиднів, і при цьому доводилося ще переборювати їх упертий опір. Мануфактури, які швидко розквітали, особливо в Англії, поступово поглинули їх.—

З появою мануфактури різні нації починають конкурувати між собою, вступають у торговельну боротьбу, яку ведуть з допомогою воєн, протекційних мит і заборонних систем, тимчасом як раніше народи, коли вони вступали в зносини один з одним, вели між собою мирний обмін. Торгівля віднині набирає політичного значення.

З появою мануфактури змінюються і відносини робітника з роботодавцем. У цехах між підмайстрами і майстром існували патріархальні відносини; а в мануфактурі їх заступили грошові відносини між робітниками і капіталістом; якщо в селах і невеликих містах ці відносини і далі мали патріархальне забарвлення, то у великих, власне мануфактурних містах від цього забарвлення вже в ранній період не лишилось майже ніякого сліду.

Мануфактура і взагалі весь розвиток виробництва досягли величезного піднесення завдяки розширенню зносин, викликаному відкриттям Америки і морського шляху в Ост-Індію. Нові, ввезені звідти продукти, особливо маси золота і срібла, що вступили в обіг і радикально видозмінили взаємовідносини класів і завдали жорстокого удару феодальній земельній власності і трудящим, авантюристичні походи, колонізація і, насамперед, можливе вже тепер і з кожним днем все більше розширення ринків до розмірів світового ринку — все це породило нову фазу [48] історичного розвитку, на загальній характеристиці якої у нас немає тут потреби довше спинятися. В результаті колонізації новвідкритих земель торговельна боротьба націй однієї з одною дістала нову поживу, а тим самим і більш широкі масштаби і більш запеклий характер.

Розширення торгівлі та мануфактури прискорило нагромадження рухомого капіталу, тимчасом як у цехах, що не дістали ніякого стимулу до розширення виробництва, природно виниклий капітал лишався незмінним або навіть зменшувався. Торгівля і мануфактура створили велику буржуазію; а в цехах концентрувалась дрібна буржуазія, яка тепер, на відміну від попереднього, вже не панувала в містах і змушена була схилитися перед

пануванням багатих купців і власників мануфактур. Звідси занепад цехів, як тільки вони зіткнулися з мануфактурою.

В епоху, про яку ми говоримо, відносини між націями, що склалися в їх стосунках, набирають дві різні форми. Спочатку незначні розміри тієї кількості золота і срібла, що була в обігу, привели до заборони вивозу цих металів; з другого боку, промисловість, що стала необхідною через потребу дати роботу зростаючому міському населенню і здебільшого імпортована з-за кордону, не могла обійтися без привілеїв, які, звичайно, могли бути спрямовані не тільки проти внутрішньої, а головним чином проти зовнішньої конкуренції. За допомогою цих первісних заборон місцеві цехові привілеї були поширені на всю націю. Мита виникли з поборів, що їх збирали феодали з купців, які проїжджали через їх володіння і відкуповувались таким способом від пограбування,— поборів, які згодом збирали також міста і які при виникненні сучасних держав стали для казни найзручнішим засобом добувати гроші.

Поява на європейських ринках американського золота і срібла, поступовий розвиток промисловості, швидке піднесення торгівлі і викликаний цим розквіт нецехової буржуазії і поширення грошей — усе це надало вказаним заходам іншого значення. Держава, яка з кожним днем усе більше потребувала грошей, зберігала і тепер з фіскальних міркувань заборону вивозу золота і срібла; буржуа, для яких ці тільки що викинуті на ринок грошові маси стали головним предметом спекуляції, були цим цілком задоволені; колишні привілеї стали джерелом доходу для уряду і продавались за гроші; у митному законодавстві з'явились вивізні мита, які лише гальмували розвиток промисловості [49] і мали суто фіскальні цілі.—

Другий період настав із середини XVII і тривав майже до кінця XVIII століття. Торгівля і судноплавство розширялися швидше, ніж мануфактура, яка відігравала другорядну роль; колонії почали набувати значення великих споживачів; окремі нації в тривалих битвах ділили між собою світовий ринок, що відкривався. Цей період починається навігаційними актами [39] і колоніальними монополіями. Конкуренція між націями усувалась, по змозі, шляхом тарифів, заборон, договорів; але кінець кінцем боротьба конкурентів провадилась і вирішувалася з допомогою воєн (особливо морських). Наймогутніша морська держава, Англія, здобула перевагу в торгівлі та мануфактурі. Тут уже відбувається їх концентрація в одній країні.

Мануфактура постійно всіляко охоронялась — протекційними митами на внутрішньому ринку, монополіями на колоніальному ринку і диференціальними митами на зовнішньому ринку. Заохочувалась обробка вироблюваної в даній країні сировини (вовна і льон в Англії, шовк у Франції), заборонявся вивіз вироблюваної в країні сировини за кордон (вовна в Англії) і залишався

занедбаним, а то й зовсім заборонявся вивіз імпортованої сировини (бавовна в Англії). Нація, що панувала у морській торгівлі і мала найбільшу колоніальну могутність, забезпечувала собі, звичайно, і найвищий — як у кількісному, так і в якісному відношенні — розвиток мануфактури. Мануфактура взагалі не могла обходитись без охорони, бо досить було найменшої зміни в інших країнах, щоб вона втратила свій ринок і була розорена; за скільки-небудь сприятливих умов її легко було запровадити в тій чи іншій країні, але саме тому її легко було і зруйнувати. Разом з цим завдяки тим методам, якими вона провадилась, особливо протягом XVIII століття в селах, вона так зростається з життєвим укладом величезної маси людей, що ні одна країна не наважується ставити на карту існування мануфактури, дозволивши вільну конкуренцію. Тому мануфактура, оскільки їй вдається вивозити свої продукти, цілком залежить від розширення або обмеження торгівлі, роблячи, з свого боку, порівняно незначний зворотний вплив на неї. Цим зумовлене її другорядне значення, а також вплив купців у XVIII столітті. [50] Саме купці, і особливо судновласники, найбільше наполягали на державній охороні і монополіях; правда, і власники мануфактур вимагали — і добивались — охорони, але в розумінні політичного значення вони завжди поступалися перед купцями. Торговельні міста, особливо приморські, досягли деякої цивілізованості і набрали великобуржуазного характеру, тоді як у фабричних містах продовжувала панувати дрібнобуржуазна стихія. Пор. Ейкін і т. д.[40]. XVIII століття було століттям торгівлі. Пінто цілком виразно говорить про це: «Торгівля — це коньок нашого століття»; і ще: «з якогось часу тільки й говорять, що про торгівлю, мореплавство, флот» [41]. —

Хоч рух капіталу значно прискорився, він усе ще залишався порівняно повільним. Роздроблення світового ринку на окремі частини, кожну з яких експлуатувала окрема нація, усунення конкуренції між націями, неповороткість самого виробництва і нерозвинутість грошової системи, що проходила ще тільки перші ступені розвитку,— все це дуже гальмувало обіг. Наслідком цього був дріб'язковий, брудний торгашеський дух, властивий усім тодішнім купцям і всім методам торгівлі. В порівнянні з власниками мануфактур, а тим більше з ремісниками, вони були, звичайно, великими бюргерами — буржуа, але в порівнянні з купцями та промисловцями наступного періоду вони залишались дрібними бюргерами. Пор. А. Сміта [42].—

Цей період характеризується також скасуванням заборон на вивіз золота і срібла, виникненням торгівлі грішми, банків, державних боргів, паперових грошей, появою спекуляції акціями і державними цінними паперами, біржової гри, що поширюється на всі предмети; він характеризується розвитком грошової

системи взагалі. Капітал знову втратив значну частину свого первісного натурального характеру, який був ще якоюсь мірою властивий йому.

[4. Найширший поділ праці. Велика промисловість]

Нестримний розвиток у XVII столітті концентрації торгівлі і мануфактури в одній країні — в Англії — поступово створив для цієї країни відносний світовий ринок, а тим самим — такий попит на її мануфактурні продукти, який вже не могли задовольнити за допомогою старих промислових продуктивних сил. Цей попит, що переріс продуктивні сили, і став тією рушійною силою, яка викликала третій [51] від часу середньовіччя період у розвитку приватної власності, породивши велику промисловість — використання сил природи для промислових цілей, машинне виробництво і найширший поділ праці. Інші умови цієї нової фази — свобода конкуренції в межах країни, створення теоретичної механіки (механіка, що була завершена Ньютоном, була взагалі у XVIII столітті у Франції і Англії найпопулярнішою наукою) і т. д.— вже існували в Англії. (Свободу конкуренції всередині країни всюди доводилося завойовувати за допомогою революції — 1640 і 1688 рр. в Англії, 1789 р. у Франції.)

Конкуренція примусила незабаром кожну країну, яка не хотіла втратити свою історичну роль, вдатися для охорони своїх мануфактур до нових митних заходів (старі мита вже не були придатні для боротьби з великою промисловістю) і ввести слідом за тим велику промисловість, яка охоронялася б протекційними митами. Незважаючи на ці охоронні заходи, велика промисловість зробила конкуренцію універсальною (вона являє собою практичну свободу торгівлі; протекційні мита є в ній тільки паліативом, оборонною зброєю *в межах* свободи торгівлі), створила засоби сполучення і сучасний світовий ринок, підпорядкувала собі торгівлю, перетворила весь капітал у промисловий капітал і породила тим самим швидкий обіг (розвинуту грошову систему) і централізацію капіталів. За допомогою універсальної конкуренції вона поставила всіх індивідів перед необхідністю крайнього напруження всієї своєї енергії. Де тільки могла, вона знищила ідеологію, релігію, мораль і т. д., а там, де вона цього не зуміла добитися, вона перетворила їх в явну брехню. Вона вперше створила всесвітню історію, оскільки поставила задоволення потреб кожної цивілізованої країни і кожного індивіда в ній у залежність від усього світу і оскільки знищила попередню, природно виниклу відособленість окремих країн. Вона підпорядкувала природознавство капіталові і позбавила поділ праці останніх слідів його при-

родного характеру. Вона знищила взагалі всі природно виниклі відносини — наскільки це можливо в рамках праці — і перетворила їх у відносини грошові. Замість колишніх природно вирослих міст вона створила сучасні великі промислові міста, які виростали із блискавичною швидкістю. Всюди, куди вона проникала, вона руйнувала ремесло і взагалі всі попередні ступені промисловості. Вона завершила перемогу міста над селом. Її [відмітною ознакою] * є автоматична система. [Вона] * породила масу продуктивних сил, для яких приватна власність стала такими ж оковами, [52] якими цеховий устрій був для мануфактури, а дрібна сільська промисловість — для ремесла, що розвивалося. При пануванні приватної власності ці продуктивні сили дістають лише однобічний розвиток, стаючи для більшості людей руйнівними силами, а безліч таких продуктивних сил і зовсім не може знайти собі застосування при приватній власності. Велика промисловість створила всюди загалом однакові відносини між класами суспільства і тим самим знищила особливості окремих національностей. І нарешті, в той час як буржуазія кожної нації ще зберігає свої особливі національні інтереси, велика промисловість створила клас, якому в усіх націях властиві одні й ті самі інтереси і в якого вже знищена національна відособленість,— клас, який дійсно відірвався від усього старого світу і разом з тим протистоїть йому. Велика промисловість робить для робітника нестерпним не тільки його ставлення до капіталіста, а й саму працю.

Зрозуміло, велика промисловість не в усіх місцевостях даної країни досягає однакового рівня розвитку. Це, однак, не затримує класового руху пролетаріату: та верства пролетарів, яка породжена великою промисловістю, стає на чолі цього руху і веде за собою всю іншу масу, а не втягнені у велику промисловість робітники опиняються з вини цієї великої промисловості ще в гіршому життєвому становищі, ніж робітники, зайняті в самій цій великій промисловості. Так само країни, в яких розвинута велика промисловість, впливають на plus ou moins ** непромислові країни, оскільки вони завдяки світовій торгівлі втягуються в загальну конкурентну боротьбу.

* * *

Ці різні форми [виробництва] є також і формами організації праці, а тим самим і власності. В кожний період було те чи інше об'єднання існуючих продуктивних сил, оскільки потреби робили це об'єднання необхідним.

---

* Рукопис пошкоджено. *Ред.*
** — більш або менш. *Ред.*

[5. Суперечність між продуктивними силами і формою відносин як основа соціальної революції]

Та суперечність між продуктивними силами і формою спілкування, суперечність, яка, як ми бачили, вже не раз була в попередній історії, не загрожуючи, однак, її основам, повинна була щоразу прориватися революцією, причому вона разом з тим набирала різних побічних форм — як сукупність усіх колізій, колізій між різними класами, як суперечності свідомості, ідейна боротьба, політична боротьба і т. д. Якщо стояти на обмеженій точці зору, то можна вихопити одну з цих побічних форм і розглядати її як базис цих революцій; зробити це тим легше, що самі індивіди, від яких виходили ці революції, створювали собі, залежно від свого культурного рівня і від ступеня історичного розвитку, всілякі ілюзії щодо своєї власної діяльності.

Отже, всі історичні колізії, згідно з нашим розумінням, коренятся в суперечності між продуктивними силами і формою [53] відносин. А втім, для виникнення колізій в якій-небудь країні зовсім немає потреби, щоб саме в цій країні ця суперечність була доведена до краю. Конкуренція з більш розвинутими в промисловому відношенні країнами, викликана розширенням міжнародного спілкування, є достатньою причиною для того, щоб породити і в країнах, які мають менш розвинуту промисловість, таку саму суперечність (так, наприклад, конкуренція англійської промисловості виявила в Німеччині наявність прихованого пролетаріату).

[6. Конкуренція індивідів і формування класів. Розвиток протилежності між індивідами і умовами їхньої життєдіяльності. Мнима колективність індивідів в умовах буржуазного суспільства і дійсне об'єднання індивідів при комунізмі. Підпорядкування умов життєдіяльності суспільства владі індивідів, що об'єдналися]

Конкуренція ізолює одного від одного індивідів — не тільки буржуа, а ще більше пролетарів, незважаючи на те, що вона їх зводить докупи. Тому минає немало часу, поки ці індивіди зможуть об'єднатися, не кажучи вже про те, що для цього об'єднання,— коли йому не доведеться лишитися тільки місцевим,— велика промисловість повинна спершу створити необхідні засоби, а саме великі промислові міста і дешеві та швидкі засоби сполучення.

Тому тільки після тривалої боротьби можна перемогти всяку організовану силу, яка протистоїть цим ізольованим індивідам, що живуть в умовах, які щодня відтворюють цю ізольованість. Вимагати протилежного рівнозначне вимозі, щоб у цю певну історичну епоху не існувало конкуренції або щоб індивіди викинули з голови відносини, над якими вони внаслідок своєї ізольованості не мають ніякого контролю.

Житлове будівництво. Само собою зрозуміло, що у дикунів кожна сім'я має свою власну печеру або хатину, як у кочівників — окреме шатро. Це відособлене домашнє господарство стає ще більш необхідним внаслідок дальшого розвитку приватної власності. У землеробських народів спільне домашнє господарство так само неможливе, як і спільне землеробство. Великим кроком уперед було будівництво міст. Однак в усі попередні періоди знищення відособленого господарства, невіддільне від знищення приватної власності, було вже тому неможливе, що для цього ще не було матеріальних умов. Організація спільного домашнього господарства передбачає розвиток машин, використання сил природи і багатьох інших продуктивних сил, наприклад водопроводу, [54] газового освітлення, парового опалення і т. д., усунення [протилежності] міста і села. Без цих умов саме спільне господарство, в свою чергу, не стане новою продуктивною силою, буде позбавлене всякого матеріального базису, грунтуватиметься на суто теоретичній основі, тобто буде звичайною примхою і приведе лише до монастирського господарства.— Що виявилося ще можливим, так це концентрація в містах і будівництво спільних будинків для різних певних цілей (тюрми, казарми і т. д.). Само собою зрозуміло, скасування відособленого господарства невіддільне від скасування [Aufhebung] сім'ї.

(Часте у святого Санчо положення, що кожний стає всім тим, чим він є, завдяки державі [43],— по суті рівнозначне положенню, що буржуа є лише екземпляр роду буржуа; тут передбачається, що *клас* буржуазії існував уже до індивідів, з яких він складається.)

У середні віки городяни в кожному місті змушені були для захисту свого життя об'єднуватися проти сільського дворянства; розширення торгівлі і створення шляхів сполучення дали можливість окремим містам дізнатися про інші міста, які обстоювали ті самі інтереси в боротьбі проти того ж противника. З багатьох місцевих об'єднань жителів окремих міст лише дуже поступово виник *клас* городян. Умови життя окремих городян, внаслідок їх протилежності існуючим відносинам і внаслідок зумовленого

цим способу праці, стали умовами, спільними для них усіх і незалежними від кожного зокрема. Городяни створили ці умови, оскільки вони вирвались із системи феодальних зв'язків, і, в свою чергу, були створені цими умовами, оскільки самі городяни були зумовлені своєю протилежністю наявному феодалізмові. З виникненням зв'язку між окремими містами ці спільні для них усіх умови розвинулися в класові умови. Одні й ті самі умови, одна й та сама протилежність, одні й ті самі інтереси повинні були загалом усюди створити також одні й ті самі звичаї. Сама буржуазія розвивається тільки поступово, разом з умовами свого існування, в свою чергу розпадаючись залежно від поділу праці на різні групи, і, кінець кінцем, поглинає всі існуючі до неї імущі класи *, в міру того як уся наявна власність перетворюється в промисловий або торговельний капітал (водночас буржуазія перетворює більшість існуючих доти неімущих класів і частину класів, що були раніш імущими, в новий клас — пролетаріат).

Окремі індивіди утворюють клас лише остільки, оскільки [55] їм доводиться вести спільну боротьбу проти якого-небудь іншого класу; в усьому іншому вони самі вороже протистоять один одному як конкуренти. З другого боку, і клас, у свою чергу, стає чимсь самостійним у відношенні до індивідів, так що вони знаходять уже наперед установленими умови свого життя: клас визначає їх життєве становище, а разом з тим і їх особисту долю, підпорядковує їх собі. Це — явище того самого роду, що й підпорядкування окремих індивідів поділові праці, і воно може бути усунене тільки шляхом знищення приватної власності і самої праці **. Яким чином це підпорядкування індивідів класові розвивається разом з тим у підпорядкування всяким уявленням і т. д., ми вже не раз указували.—

Якщо цей розвиток індивідів, що відбувається в рамках загальних умов існування станів і класів, які історично ідуть один за одним, а також у рамках нав'язаних ним разом з цим загальних уявлень,— якщо цей розвиток розглядати *філософськи*, то легко, зрозуміло, уявити собі, що в цих індивідах розвивався Рід, або Людина, або що вони розвивали Людину, тобто можна уявити собі щось таке, що є знущанням з історії. Після цього можна розглядати різні стани і класи як специфікації загального вираження, як підвиди Роду, як фази розвитку Людини.

Це підведення індивідів під певні класи не може бути знищене доти, поки не утворився такий клас, якому вже не доводиться відстоювати проти пануючого класу будь-який особливий класовий інтерес.

---

* Помітка Маркса на полях: «Вона спочатку поглинає належні безпосередньо державі галузі праці, а потім — усі ± [більш або менш] ідеологічні стани». *Ред.*

** Про те, що означає тут вираз «знищення праці» (Aufhebung der Arbeit),— див. цей том, с. 33—34, 58, 64—67. *Ред.*

Перетворення особистих сил (відносин), завдяки поділові праці, в сили речові не може бути знищене тим, що люди викинуть з голови загальне уявлення про нього, а тільки тим, що індивіди знов підпорядкують собі ці речові сили і знищать поділ праці *. Це не може бути здійснене без колективності. Тільки в колективі існують для кожного індивіда [56] засоби, що дають йому можливість всебічно розвивати свої задатки, і, отже, тільки в колективі можлива особиста свобода. В сурогатах колективності, які досі існували,— в державі і т. д.— особиста свобода існувала тільки для індивідів, що розвинулися в рамках пануючого класу, і лише остільки, оскільки вони були індивідами цього класу. Мнима колективність, в яку об'єднувались досі індивіди, завжди протиставляла себе їм як щось самостійне; а оскільки вона була об'єднанням одного класу проти другого, то для підлеглого класу вона являла собою не тільки цілком ілюзорну колективність, а й нові окови. В умовах дійсної колективності індивіди в своїй асоціації і за її допомогою здобувають разом з тим і свободу.

Вихідною точкою для індивідів завжди були вони самі,— взяті, звичайно, в рамках даних історичних умов і відносин, а не як «чистий» індивід, як його розуміють ідеологи. Але в ході історичного розвитку,— і саме внаслідок того, що при поділі праці суспільні відносини неминуче перетворюються в щось самостійне,— з'являється відмінність між життям кожного індивіда, оскільки воно є особистим, і його життям, оскільки воно підпорядковане тій чи іншій галузі праці і зв'язаним з нею умовам. (Цього не треба розуміти в тому значенні, ніби, наприклад, рантьє, капіталіст і т. д. перестають бути особами, а в тому значенні, що їх особа зумовлена і визначена цілком конкретними класовими відносинами, і вказана відмінність виступає лише в їх протилежності до іншого класу, а для них самих виявляється тільки тоді, коли вони збанкрутували.) У стані (а ще більше в племені) це ще приховано: так, наприклад, дворянин завжди залишається дворянином, roturier ** — завжди roturier, незалежно від інших умов їх життя, це — невіддільна від їх індивідуальності якість. Відмінність індивіда як особи від класового індивіда, випадковий характер, який мають для індивіда його життєві умови, проявляється тільки разом з появою того класу, який сам є продукт буржуазії. Тільки конкуренція і боротьба індивідів одного з одним породжує і розвиває [57] цей випадковий характер як такий. Тому при пануванні буржуазії індивіди видаються більш вільними, ніж вони були раніше, бо їхні життєві умови випадкові для них; а насправді вони, звичайно, менш вільні, бо більш підпорядковані речовій силі. Відмінність від стану особливо яскраво виявляється в протилежності буржуа-

---

* Помітка Енгельса на полях «(Фейєрбах: буття і сутність)». Пор. цей том, с. 38—39. *Ред.*

** — різночинець, людина недворянського стану. *Ред.*

зії пролетаріатові. Коли стан городян, корпорації і т. д. піднялися проти помісного дворянства, умови їх існування — рухоме майно і реміснича праця, що існували в прихованому вигляді ще до їхнього відриву від феодальної системи,— виступили як щось позитивне, що протиставилося феодальній земельній власності і тому на перших порах, в свою чергу, набрало свого роду феодальної форми. Звичайно, кріпаки-втікачі вважали свій колишній кріпосний стан як щось випадкове для їх особи. Але в цьому відношенні вони діяли так само, як усякий клас, що звільняється від своїх оков, і, крім того, вони звільнялися не як клас, а поодинці. Далі, вони не вийшли за рамки станового ладу, а тільки утворили новий стан і в новому становищі зберегли свій колишній спосіб праці і розвинули його далі, визволивши його від старих оков, які вже не відповідали досягнутому ними ступеню розвитку.

Навпаки, у пролетарів їх власна умова життя, праця, а разом з тим і умови існування всього теперішнього суспільства стали чимсь для них випадковим, над чим окремі пролетарі не мають ніякого контролю, та й ніяка *суспільна* організація їм цього контролю дати не може. Суперечність між особистістю окремого пролетаря і працею, цією нав'язаною йому життєвою умовою, стає тепер явною для нього самого,— особливо тому, що він уже з самого малку є жертвою і що в межах свого класу у нього немає шансів добитися для себе умов, які робили б можливим його перехід в інший клас.—

[58] NB. Не треба забувати, що вже необхідність підтримувати існування кріпаків і неможливість великого господарства, яка спричиняла розподіл allotments * між кріпаками, дуже скоро звели повинності кріпаків щодо феодалів до такого середнього рівня оброку і панщини, який робив можливим для кріпака нагромадження рухомого майна, що полегшувало йому втечу від свого власника і давало йому можливість влаштуватися як городянину, а також породжувало диференціацію серед кріпаків; таким чином, кріпаки-втікачі були вже наполовину буржуа. При цьому ясно також, що селяни-кріпаки, які знали яке-небудь ремесло, мали найбільше шансів придбати собі рухоме майно.—

Таким чином, якщо кріпаки-втікачі прагнули тільки того, щоб вільно розвинути і зміцнити свої вже наявні умови існування, і тому кінець кінцем добилися тільки вільної праці, то пролетарі, щоб відстояти себе як особистості, повинні знищити існуючу досі умову свого власного існування, яка є в той же час і умовою існування всього попереднього суспільства, тобто повинні знищити працю. Ось чому вони перебувають у прямій протилежності до тієї форми, в якій індивіди, що становлять суспільство, досі виражали себе як якесь ціле, а саме до держави, і повинні повалити державу, щоб утвердити себе як особистості.

---

* — дрібних ділянок землі. *Ред.*

З усього викладеного вище випливає, що* суспільні відносини, в які вступали індивіди будь-якого класу і які зумовлювались їх спільними інтересами проти якого-небудь іншого класу, становили завжди таку колективність, до якої ці індивіди належали лише як середні індивіди, лише остільки, оскільки вони жили в умовах існування свого класу; вони перебували в цих суспільних відносинах не як індивіди, а як члени класу. Цілком протилежне маємо при колективності революційних пролетарів, які ставлять під свій контроль як умови [59] свого власного існування, так і умови існування усіх членів суспільства: в цій колективності індивіди беруть участь як індивіди. Вона являє собою таке об'єднання індивідів (зрозуміло, на основі уже розвинутих на цей час продуктивних сил), яке ставить під їх контроль умови вільного розвитку і руху індивідів, умови, які досі полишалися на волю випадку і протистояли окремим індивідам як щось самостійне саме внаслідок їх роз'єднання як індивідів і внаслідок того неминучого для них об'єднання, яке було зумовлене поділом праці і стало, в результаті їх роз'єднання, чужим для них зв'язком. Дотеперішнє об'єднання було тільки (аж ніяк не довільною, як це зображено, наприклад, у «Суспільному договорі» [44], а необхідною) угодою (пор., наприклад, утворення північноамериканської держави і південноамериканських республік) відносно тих умов, у рамках яких індивіди діставали потім можливість використовувати випадковість у своїх інтересах. Це право безперешкодно користуватися, в рамках певних умов, випадковістю називали досі особистою свободою.— Такими умовами існування є, звичайно, тільки наявні продуктивні сили і форми спілкування.

Комунізм відрізняється від усіх попередніх рухів тим, що він здійснює переворот у самій основі всіх дотеперішніх відносин виробництва та спілкування і вперше свідомо розглядає всі стихійно виниклі передумови як витвори попередніх поколінь, позбавляє ці передумови стихійності і підпорядковує їх владі об'єднаних індивідів. Тому встановлення комунізму має по суті економічний характер: воно є створення матеріальних умов цього об'єднання; наявні умови воно перетворює в умови об'єднання. Лад, створюваний комунізмом, є саме таким дійсним базисом, який робить неможливим усе те, що існує незалежно від індивідів, оскільки все це є все-таки не що інше, як продукт самого попереднього спілкування між індивідами. Таким чином, з умовами, породженими попереднім виробництвом і спілкуванням, комуністи практично поводяться як з чимось неорганічним, але при

* Далі в рукопису перекреслено: «індивіди, які звільнялися в будь-яку історичну епоху, розвивали далі тільки уже наявні, дані їм умови існування». *Ред.*

цьому вони зовсім не думають, наче наміром чи призначенням минулих поколінь було дати їм матеріал, і не вважають, що ці умови були чимось неорганічним для індивідів, які їх створювали.

[7. Суперечність між індивідами і умовами їх життєдіяльності як суперечність між продуктивними силами і формою спілкування. Розвиток продуктивних сил і зміна форм спілкування]

[60] Відмінність між індивідом як особою і випадковим індивідом — не просто логічна відмінність, а історичний факт. У різний час вона має різний смисл; так, наприклад, стан, а також plus ou moins * і сім'я, є у XVIII столітті щось випадкове для індивіда. Це таке розрізнення, яке не ми повинні робити в застосуванні до всякої епохи, а таке, яке кожна епоха сама робить між різними елементами, які вона знаходить у готовому вигляді, діючи при цьому не згідно з розумінням, а під тиском матеріальних життєвих колізій.

Те, що пізнішій епосі, на противагу попередній, здається випадковим,— отже, випадковим серед успадкованих нею від минулої епохи елементів,— це форма спілкування, яка відповідала певному ступеню розвитку продуктивних сил. Відношення між продуктивними силами і формою спілкування, це — відношення між формою спілкування і діями або діяльністю індивідів. (Основна форма цієї діяльності — звичайно, матеріальна діяльність, від якої залежить усяка інша діяльність: розумова, політична, релігійна і т. д. Та чи інша організація матеріального життя залежить, звичайно, кожного разу від розвинутих уже потреб, а породження цих потреб, так само як і їх задоволення, само є історичний процес, якого немає у овець або собак (головний аргумент Штірнера[45], що його він уперто висуває *adversus* hominem**), хоч і вівці і собаки у своєму теперішньому вигляді безперечно є — правда, malgré eux *** — продуктом історичного процесу.) Умови, за яких відбувається спілкування індивідів, поки ще не виникла суперечність [між цими умовами та індивідами], являють собою умови, що відносяться до їх індивідуальності, і не є чимось зовнішнім для них; це — умови, за яких ці певні, існуючі в певних відносинах індивіди тільки й можуть виробляти своє матеріальне життя і те, що з ним зв'язане; отже, вони є умовами самодіяльності цих індивідів, і створюються вони цією їх самодіяльністю ****. Таким чином, певні умови, за яких люди виробляють,

---

* — більш або менш. *Ред.*
** — *проти* людини. *Ред.*
*** — незалежно від їх волі. *Ред.*
**** Помітка Маркса на полях: «Виробництво самої форми спілкування». *Ред.*

відповідають,— поки [61] ще не виникла [вказана] суперечність,— їх дійсній зумовленості, їх однобічному буттю, однобічність якого виявляється лише при виникненні суперечності і існує, отже, тільки для пізніших поколінь. Ці умови здаються тоді випадковими оковами, і погляд на них як на окови приписується також і минулому часові.

Ці різні умови, які спочатку були умовами самодіяльності, а згодом виявились її оковами, утворюють на протязі всього історичного розвитку складний ряд форм спілкування, зв'язок яких полягає в тому, що на місце попередньої форми спілкування, яка стала оковами, стає нова, відповідна більш розвинутим продуктивним силам, а значить і більш прогресивному виду самодіяльності індивідів, форма спілкування, яка, à son tour *, перетворюється в окови і заміняється іншою формою. Оскільки ці умови на кожному ступені історичного розвитку відповідають одночасно здійснюваному розвиткові продуктивних сил, то їх історія є разом з тим і історія продуктивних сил, що розвиваються і переймаються кожним новим поколінням, а тим самим і історія розвитку сил самих індивідів.

Оскільки цей розвиток відбувається стихійно, тобто оскільки він не підпорядкований загальному плану індивідів, що вільно об'єдналися, то він виходить з різних місцевостей, племен, націй, галузей праці і т. д., кожна з яких спочатку розвивається незалежно від інших, лише помалу вступаючи в зв'язок з ними. Далі, цей розвиток відбувається тільки дуже повільно; різні ступені і інтереси ніколи не переборюються цілком, а лише підпорядковуються перемагаючому інтересові, продовжуючи на протязі віків животіти поряд з ним. Звідси виходить, що навіть у рамках однієї і тієї самої нації індивіди, коли навіть абстрагуватися від їх майнових відносин, проробляють цілком різний розвиток і що більш ранній інтерес, коли відповідна йому форма спілкування вже витіснена формою спілкування, відповідною пізнішому інтересові, ще довго за традицією має владу в особі відокремленої від індивідів ілюзорної спільності (держава, право),— владу, яка кінець кінцем може бути зламана тільки революцією. Цим пояснюється також, чому в деяких питаннях, [62] які допускають більш узагальнений вираз, свідомість може іноді здаватися такою, що випередила сучасні їй емпіричні відносини, так що в битвах якоїнебудь пізнішої епохи можна спиратися на авторитет теоретиків минулого.

Навпаки, в країнах, які почали свій розвиток, подібно до Північної Америки, в уже розвинуту історичну епоху, він відбувається дуже швидко. У цих країн немає ніяких інших стихійно виниклих передумов крім індивідів, які там оселяються і які були

* — у свою чергу. *Ред.*

змушені до цього невідповідністю між їх потребами і існуючими в старих країнах формами спілкування. Тому вони починають свій розвиток, маючи в своєму розпорядженні найбільш прогресивних індивідів старих країн, а отже, і відповідну цим індивідам найбільш розвинуту форму спілкування ще до того, як цій формі спілкування вдалося закріпитися в старих країнах. Це стосується всіх колоній, оскільки вони не є тільки військовими або торговельними стоянками. Прикладами можуть бути Карфаген, грецькі колонії та Ісландія в XI і XII століттях. Подібний же процес спостерігається і у випадку завоювання, коли в завойовану країну переноситься в готовому вигляді розвинута на іншому грунті форма спілкування. В той час як на своїй батьківщині така форма спілкування ще обтяжена інтересами і відносинами, успадкованими від минулих епох,— на новому місці вона може і повинна бути утверджена повністю і без перешкод, хоч би вже для того, щоб забезпечити завойовникам тривале панування. (Англія і Неаполь після норманського завоювання [46], коли вони дістали найбільш закінчену форму феодальної організації.)

[8. Роль насильства (завоювання) в історії]

Всьому цьому розумінню історії начебто суперечить факт завоювання. Досі насильство, війна, грабіж, розбій і т. д. оголошувались рушійною силою історії. Ми можемо тут спинитися тільки на головних моментах і тому вибираємо найбільш разючий приклад — зруйнування старої цивілізації варварським народом і утворення заново, слідом за цим, іншої структури суспільства (Рим і варвари, феодалізм і Галлія, Східно-Римська імперія і турки [47]).

[63] У варварського народу-завойовника сама війна є ще, як уже було вище вказано, регулярною формою зносин *, яка використовується дедалі ширше, в міру того як приріст населення, при традиційному і єдино для нього можливому примітивному способі виробництва, створює потребу в нових засобах виробництва. В Італії, навпаки, в результаті концентрації земельної власності (викликаної не тільки скуповуванням і заборгованістю, а також переходом у спадщину, бо внаслідок пануючої тоді розпущеності і рідкості шлюбів стародавні роди поступово вимирали і їх майно переходило в руки небагатьох) і в результаті перетворення орної землі в пасовища (викликаного не тільки звичайними економічними причинами, що й досі мають силу, але і ввозом награбованого і одержаного як данина хліба і випли-

---

* Посилання стосується, мабуть, сторінок рукопису, яких не вистачає (див. цей том, с. 43). *Ред.*

ваючою звідси нестачею споживачів для італійського зерна),— в результаті всього цього майже зникло вільне населення; навіть раби безперервно вимирали, і їх доводилося постійно заміняти новими. Рабство залишалось основою всього виробництва. Плебеї, що займали місце між вільними і рабами, ніколи не піднімалися вище рівня люмпен-пролетаріату. Рим взагалі завжди лишався всього тільки містом, і його зв'язок з провінціями був майже виключно політичним і, звичайно, міг бути також і порушений політичними подіями.

Немає нічого звичайнішого, ніж уявлення, ніби в історії досі все зводилося до *захоплення*. Варвари *захопили* Римську імперію, і фактом цього захоплення прийнято пояснювати перехід від античного світу до феодалізму. Але при захопленні варварами все залежить від того, чи розвинув завойований народ уже на цей час промислові продуктивні сили, як це буває в сучасних народів, або ж його продуктивні сили грунтуються переважно лише на його об'єднанні і на існуючій спільності [Gemeinwesen]. Далі, характер захоплення зумовлюється об'єктом захоплення. Багатство банкіра, що складається з цінних паперів, не можна зовсім захопити, якщо загарбник не підкориться умовам виробництва і спілкування, існуючим у захопленій країні. Те саме стосується і всього промислового капіталу якої-небудь сучасної промислової країни. І, нарешті, захопленню всюди дуже скоро настає кінець, а коли для захоплення нічого вже більше не лишається, доводиться приступити до виробництва. З цієї необхідності виробництва, яка настає дуже скоро, виходить, [64] що та форма спільності [Gemeinwesen], яка була прийнята осілими завойовниками, повинна відповідати тому ступеню розвитку продуктивних сил, який вони застають, а якщо цієї відповідності спочатку немає, то ця форма спільності повинна змінитися відповідно до наявних продуктивних сил. Цим пояснюється також і факт, відзначений всюди в епоху після переселення народів, а саме — що раб став паном і що завойовники дуже скоро перейняли мову, освіту і звичаї завойованих народів.

Феодалізм зовсім не був перенесений у готовому вигляді з Німеччини; його походження корениться в організації військової справи у завойовників під час самого завоювання, і ця організація розвинулася в справжній феодалізм тільки після завоювання, завдяки впливу продуктивних сил, знайдених у завойованих країнах. Наскільки ця форма була зумовлена продуктивними силами, показують невдалі спроби встановити інші форми, основані на староримських пережитках (Карл Великий і т. д.).

Продовжити.

[9. Розвиток суперечності між продуктивними силами і формою спілкування в умовах великої промисловості і вільної конкуренції. Протилежність між працею і капіталом]

У великій промисловості і в конкуренції всі умови існування, всі зумовленості, всі однобічності індивідів злилися в дві найпростіші форми — у приватну власність і працю. Гроші роблять усяку форму спілкування і саме спілкування чимсь випадковим для індивідів. Таким чином, уже в грошах корениться те явище, що всяке спілкування досі було тільки спілкуванням індивідів за певних умов, а не спілкуванням індивідів як індивідів. Ці умови зводяться до двох: до нагромадженої праці, або приватної власності, і до дійсної праці. Якщо одна з них перестає існувати, то припиняється і спілкування. Сучасні економісти — наприклад, Сісмонді, Шербюльє і т. д.— самі протиставляють association des individus — association des capitaux [48]. З другого боку, самі індивіди цілком підпорядковані поділу праці і тому поставлені в цілковиту залежність один від одного. Приватна власність, оскільки вона в рамках праці протистоїть праці, розвивається з необхідності нагромадження. Спочатку вона все ще зберігає здебільшого форму спільності [Gemeinwesen], але в дальшому розвитку все більше наближається до сучасної форми приватної власності. Поділ праці уже з самого початку містить у собі поділ *умов* праці — знарядь праці та матеріалів,— а тим самим і роздроблення нагромадженого капіталу між різними власниками, а отже, і розщеплення між капіталом і працею, а також різні форми самої власності. Чим більше розвивається поділ праці [65] і чим більше зростає нагромадження, тим сильніше розвивається також і це розщеплення. Сама праця може існувати тільки при умові цього розщеплення.

(Особиста енергія індивідів окремих націй — німці і американці — енергія уже завдяки схрещуванню рас,— тому німці кретиноподібні; у Франції, в Англії і т. д. іноземці поселилися на розвинутому уже грунті, в Америці на цілком свіжому грунті, а в Німеччині первісне населення не рушило з місця.)

Таким чином, тут виявляються два факти *. По-перше, продуктивні сили виступають як щось цілком незалежне і відірване від індивідів, як окремий світ поряд з індивідами; причина цього — те, що індивіди, силами яких вони є, роздроблені і про-

* Помітка Енгельса на полях: «Сісмонді». *Ред.*

тистоять один одному, тимчасом як ці сили, із свого боку, стають дійсними силами лише в спілкуванні і у взаємному зв'язку цих індивідів. Таким чином, на одному боці — сукупність продуктивних сил, які набрали немовби речової форми і є для самих індивідів уже не силами індивідів, а силами приватної власності,— отже, вони є силами індивідів лише остільки, оскільки індивіди являють собою приватних власників. Ні в один з попередніх періодів продуктивні сили не набирали цієї форми, байдужої до спілкування індивідів *як* індивідів, бо саме їх спілкування було ще обмеженим. На другому боці знаходиться більшість індивідів, яка протистоїть цим продуктивним силам, індивідів, від яких ці сили відірвані, внаслідок чого ці індивіди, позбавлені всякого дійсного життєвого змісту, стали абстрактними індивідами, але саме тільки через це вони і дістають тепер можливість вступити в зв'язок один з одним *як індивіди*.

Єдиний зв'язок, в якому вони ще перебувають з продуктивними силами і з своїм власним існуванням,— праця,— втратив у них всяку видимість самодіяльності і зберігає їх [66] життя лише тим, що калічить його. Коли в попередні періоди самодіяльність і виробництво матеріального життя були розділені внаслідок того, що вони випадали на долю різним особам, і виробництво матеріального життя ще вважалося через обмеженість самих індивідів, другорядним видом самодіяльності, то тепер вони настільки відокремились одне від одного, що взагалі матеріальне життя виступає як мета, а виробництво цього матеріального життя — праця (яка являє собою тепер єдино можливу, але, як ми бачимо, негативну форму самодіяльності) — виступає як засіб.

[10. Необхідність, умови і результати знищення приватної власності]

Таким чином, справа дійшла тепер до того, що індивіди повинні привласнити собі існуючу сукупність продуктивних сил не тільки для того, щоб добитися самодіяльності, а вже взагалі для того, щоб забезпечити своє існування.

Це привласнення насамперед зумовлене тим об'єктом, який повинен бути привласнений, продуктивними силами, які розвинулися в певну сукупність і існують тільки в рамках універсального спілкування. Уже через це привласнення мусить мати універсальний характер, який відповідає продуктивним силам і спілкуванню. Саме привласнення цих сил являє собою не що інше, як розвиток індивідуальних здатностей, відповідних матеріальним знаряддям виробництва. Вже через це привласнення певної сукупності знарядь виробництва рівнозначне розвиткові певної сукупності здібностей у самих індивідів.

Далі, це привласнення зумовлене привласнюючими індивідами. Тільки сучасні пролетарі, цілком позбавлені всякої самодіяльності, можуть добитися своєї повної, вже не обмеженої, самодіяльності, яка полягає у привласненні всієї сукупності продуктивних сил і у випливаючому звідси розвитку всієї сукупності здібностей. Усі попередні революційні привласнення були обмеженими: індивіди, самодіяльність яких була скована обмеженим знаряддям виробництва і обмеженим спілкуванням, привласнювали собі це обмежене знаряддя [67] виробництва і приходили внаслідок цього тільки до деякої нової обмеженості. Їх знаряддя виробництва ставало їх власністю, але самі вони залишались підпорядкованими поділові праці і своєму власному знаряддю виробництва. При всіх попередніх привласненнях маса індивідів залишалась підпорядкованою якому-небудь єдиному знаряддю виробництва; при пролетарському привласненні маса знарядь виробництва повинна бути підпорядкована кожному індивіду, а власність — усім індивідам. Сучасне універсальне спілкування не може бути підпорядковане індивідам іншим способом, як тільки тим, що воно буде підпорядковане усім їм разом.

Привласнення зумовлене, далі, тим способом, яким воно повинно бути здійснене. Воно може бути здійснене тільки за допомогою такого об'єднання, яке внаслідок властивостей, притаманних самому пролетаріатові, може бути знов-таки тільки універсальним, і за допомогою такої революції, в якій, з одного боку, повалюється влада старого способу виробництва і спілкування, а також старої структури суспільства, а з другого — розвивається універсальний характер пролетаріату і енергія, необхідна йому для здійснення цього привласнення, причому пролетаріат скидає з себе все, що ще лишилось у нього від його колишнього суспільного становища.

Тільки на цьому ступені самодіяльність збігається з матеріальним життям, що відповідає розвиткові індивідів у цілісних індивідів і усуненню всякої стихійності. Так само відповідають одне одному перетворення праці в самодіяльність і перетворення дотеперішнього обмеженого спілкування в таке спілкування, в якому беруть участь індивіди як індивіди. Привласнення всієї сукупності продуктивних сил об'єднаними індивідами знищує приватну власність. У той час як досі в історії та чи інша особлива умова завжди виступала як випадкова, тепер випадковим стає саме відособлення індивідів, особлива приватна професія того чи іншого індивіда.

В індивідах, уже не підпорядкованих більше [68] поділові праці, філософи вбачали ідеал, якому вони дали ім'я «Людина», і весь зображений нами процес розвитку вони уявляли як процес розвитку «Людини», причому на місце індивідів, що існували досі в кожну історичну епоху, підставляли цю «Людину» і зобра-

жали її рушійною силою історії. Таким чином, увесь історичний процес розглядався як процес самовідчуження «Людини» *; пояснюється це, по суті, тим, що на місце індивіда минулого ступеня вони завжди підставляли середнього індивіда пізнішого ступеня і наділяли попередніх індивідів пізнішою свідомістю. В результаті такого перевертання, наперед відомого абстрагування від дійсних умов і стало можливим перетворити всю історію в процес розвитку свідомості.

* * *

Громадянське суспільство охоплює все матеріальне спілкування індивідів у рамках певного ступеня розвитку продуктивних сил. Воно охоплює все торговельне і промислове життя даного ступеня і остільки виходить за межі держави і нації, хоч, з другого боку, воно знов-таки повинно виступати назовні як національність і будуватися всередині як держава. Вираз «громадянське суспільство» [49] виник у XVIII столітті, коли відносини власності вже звільнилися від античної і середньовічної спільності [Gemeinwesen]. Громадянське суспільство як таке розвивається тільки разом з буржуазією; однак тією ж назвою завжди означалася суспільна організація, що розвивається безпосередньо з виробництва і спілкування і в усі часи становить базис держави та іншої ідеалістичної ** надбудови.

[11.] Відношення держави і права до власності

Перша форма власності як в античному світі, так і в середні віки, це — племінна власність, зумовлена у римлян переважно війною, а в [69] германців — скотарством. В античних народів,— внаслідок того, що в одному місті жило разом кілька племен,— племінна власність мала форму державної власності, а право окремого індивіда на неї обмежувалося простим володінням (possessio), яке, однак, як і племінна власність взагалі, поширювалось тільки на земельну власність. Приватна власність у власному розумінні слова з'являється у стародавніх, як і в сучасних народів, лише разом з рухомою власністю. (Рабство і спільність [Gemeinwesen]) (dominium ex jure Quiritum ***).— У народів, що ведуть своє походження від середньовіччя, племінна власність проходить ряд різних ступенів — феодальної земельної власності, корпоративної рухомої власності, мануфактурного

* Помітка Маркса на полях: «Самовідчуження». *Ред.*
** — тобто ідеальної, ідеологічної. *Ред.*
*** — володіння на підставі права римських громадян. *Ред.*

капіталу,— перш ніж перетворитися в сучасний, породжений великою промисловістю і загальною конкуренцією, капітал, у чисту приватну власність, що відкинула всяку видимість спільності [Gemeinwesen] і усунула який би то не був вплив держави на розвиток власності. Цій сучасній приватній власності відповідає сучасна держава, яка, за допомогою податків, поступово бралась на відкуп приватними власниками і, завдяки державним боргам, опинилась цілком в їхній владі; саме існування цієї держави, регульоване підвищенням і зниженням курсу державних цінних паперів на біржі, цілком залежить від комерційного кредиту, що його надають їй приватні власники, буржуа. Оскільки буржуазія вже не є більше *станом*, а являє собою *клас*, то вона змушена організуватися не в місцевому, а в національному масштабі і повинна надати своїм звичайним інтересам загальної форми. Завдяки звільненню приватної власності із спільності [Gemeinwesen], держава здобула самостійне існування поряд з громадянським суспільством і поза ним; але насправді держава є не що інше, як форма організації, якої неминуче повинні набрати буржуа, щоб — як зовні, так і всередині країни — взаємно гарантувати свою власність і свої інтереси. Самостійність держави існує в наші часи тільки в таких країнах, де стани ще не до кінця розвинулися в класи, де стани, скасовані вже в більш передових країнах, ще відіграють деяку роль, утворюючи певну суміш,— де через це ні одна частина населення не може добитися панування над іншими його частинами. Саме таке становище в Німеччині. А найбільш досконалим прикладом сучасної держави є Північна [70] Америка. Новітні французькі, англійські й американські письменники одностайно висловлюються в тому розумінні, що держава існує тільки заради приватної власності, так що ця думка вже проникла і в звичайну свідомість.

Оскільки держава є та форма, в якій індивіди, що належать до пануючого класу, здійснюють свої спільні інтереси і в якій все громадянське суспільство даної епохи знаходить своє концентроване вираження,— то з цього виходить, що всі загальні установи опосередкуються державою, набирають політичної форми. Звідси і походить ілюзія, нібито закон грунтується на волі, і до того ж на відірваній від своєї реальної основи, *вільній* волі. Так само і право, в свою чергу, зводять потім до закону.

Приватне право розвивається одночасно з приватною власністю з розкладу природно виниклої форми спільності [Gemeinwesen]. У римлян розвиток приватної власності і приватного права не мав дальших промислових і торговельних наслідків, бо весь їх спосіб виробництва залишався незмінним *. Для сучасних народів, у яких промисловість і торгівля розклали феодальну

* Помітка Енгельса на полях: «(Лихварство!)». *Ред.*

форму спільності [Gemeinwesen], з виникненням приватної власності і приватного права почалась нова фаза, що виявилась здатною до дальшого розвитку. А перше місто, яке в середні віки розгорнуло велику морську торгівлю, Амальфі, виробило і морське право [50]. Як тільки промисловість і торгівля — спершу в Італії, а пізніше і в інших країнах — розвинули далі приватну власність, відразу ж було знов сприйнято і дістало силу авторитету ретельно розроблене римське приватне право. Коли згодом буржуазія так посилилась, що государі стали захищати її інтереси, щоб з її допомогою розбити феодальну знать, тоді в усіх країнах — у Франції в XVI столітті — почався справжній розвиток права, який відбувався [71] всюди, за винятком Англії, на основі римського кодексу. Але і в Англії для дальшої розробки приватного права (особливо в тій його частині, що стосується рухомого майна) довелося вдатися до принципів римського права. (Не треба забувати, що право так само не має своєї власної історії, як і релігія.)

У приватному праві існуючі відносини власності виражаються як результат загальної волі. Одне вже jus utendi et abutendi * свідчить, з одного боку, про те, що приватна власність стала цілком незалежною від спільності [Gemeinwesen], а з другого — про ілюзію, ніби сама ця приватна власність грунтується виключно на приватній волі, на довільному розпоряджанні річчю. На практиці поняття abuti ** має дуже визначені економічні межі для приватного власника, коли він не хоче, щоб його власність, а отже і його jus abutendi *** перейшли в інші руки; бо взагалі річ, розглядувана тільки щодо його волі, не є зовсім річ; вона стає річчю, дійсною власністю, тільки в процесі спілкування і незалежно від права (*відношення,* те, що філософи називають ідеєю ****). Ця юридична ілюзія, що зводить право до чистої волі, неминуче приводить — при дальшому розвитку відносин власності — до того, що та чи інша особа може юридично мати право на яку-небудь річ, не володіючи нею фактично. Якщо, наприклад, внаслідок конкуренції яка-небудь земельна ділянка перестає давати ренту, то власник її все ж продовжує юридично мати право на неї разом з jus utendi et abutendi. Але йому нічого робити з цим правом: як земельний власник він не має нічого, якщо тільки не володіє крім того достатнім капіталом для обробітку своєї землі. Цією ж ілюзією юристів пояснюється те, що для них і для всякого кодексу є взагалі простою випадковістю, що індивіди вступають між собою у відносини, наприклад, укладають договори; ці

* — право вживання і зловживання, тобто право розпоряджатися річчю по своїй волі. *Ред.*

** — зловживати. *Ред.*

*** — право зловживання. *Ред.*

**** Помітка Маркса на полях: «*Відношення для філософів рівнозначне ідеї.* Вони знають тільки відношення «Людини» до самої себе, і тому всі реальні відношення стають для них ідеями». *Ред.*

відносини вони розглядають як такі, в які за бажанням можна вступати або не вступати [72] і зміст яких цілком залежить від індивідуального розсуду договірних сторін.

Щоразу, коли розвиток промисловості і торгівлі створював нові форми спілкування, наприклад страхові і т. ін. компанії, право змушене було їх санкціонувати як нові види придбання власності *.

[12. Форми суспільної свідомості]

Вплив поділу праці на науку.

Роль *репресії* в державі, праві, моралі і т. д.

У законі буржуа повинні дати собі загальне вираження саме тому, що вони панують як клас.

Природознавство і історія.

Не існує історії політики, права, науки і т. д., мистецтва, релігії і т. д.**

Чому ідеологи ставлять усе на голову.

Проповідники релігії, юристи, політики.

Юристи, політики (державні діячі взагалі), моралісти, проповідники релігії.

З приводу цього ідеологічного підрозділу всередині одного класу: 1) *Відокремлення професії внаслідок поділу праці.* Кожний з них вважає своє ремесло істинним. Щодо зв'язку їх ремесла з дійсністю вони тим неминучіше створюють собі ілюзії, що це обумовлено вже самою природою даного ремесла. Відношення стають в юриспруденції, політиці і т. д.— в свідомості — поняттями; оскільки вони не виходять за межі цих відношень, то й поняття про ці відношення перетворюються в їх голові в застиглі поняття; суддя, наприклад, застосовує кодекс, тому він вважає законодавство істинним активним двигуном. Поважання свого товару,— бо їх професія має справу з загальним.

Ідея прáва. Ідея держави. У *звичайній* свідомості справу поставлено на голову.

Релігія є з самого початку свідомість *трансцендентності,* вона виникає з *дійсних* сил.

Висловити це популярніше.

Традиція — в галузі права, релігії і т. д.

---

* Далі в кінці рукопису йдуть написані рукою Маркса замітки, призначені для подальшої розробки. *Ред.*

** Замітка Маркса на полях: ««Спільності» [dem «Gemeinwesen»] у тому вигляді, в якому вона виступає в античній державі, феодальному ладу, абсолютній монархії,— цьому зв'язку відповідають особливо релігійні уявлення». *Ред.*

* * *

[73]* Індивіди завжди виходили, завжди виходять з себе. Їх відносини являють собою відносини дійсного процесу їх життя. Звідки береться, що їх відносини набувають самостійного існування, що протистоїть їм? що сили їх власного життя стають силами, пануючими над ними?

Коли відповісти одним словом: *поділ праці*, ступінь якого залежить від розвитку продуктивної сили, досягнутого в даний момент.

Земельна власність. Общинна власність. Феодальна. Сучасна.

Станова власність. Мануфактурна власність. Промисловий капітал.

* Ця остання сторінка в рукопису не пронумерована. Вона має замітки, що стосуються початку викладу матеріалістичного розуміння історії. Намічені тут думки розвиваються потім у I частині розділу в § 3, див. цей том, с. 15—18. *Ред.*

ЛЕЙПЦІГСЬКИЙ СОБОР[51]

У третьому томі тримісячника Віганда за 1845 р. на ділі відбувається битва гуннів, пророчо зображена Каульбахом[52]. Духи убитих, лютість яких не вгамовується і після смерті, здіймають у повітрі шум і виття, чути гуркіт боїв, войовничі поклики, брязкання мечів, щитів і залізних колісниць. Але боротьба йде тут не за земні речі. Священна війна ведеться не через протекційні мита, конституцію, картопляну хворобу[53]; не через банківські справи і залізниці, а в ім'я найсвященніших інтересів духа, в ім'я «Субстанції», «Самосвідомості», «Критики», «Єдиної» і «Істинної людини». Ми присутні на соборі отців церкви. Оскільки ці отці — останні в своєму роді екземпляри і оскільки тут, треба сподіватися, востаннє захищається справа всевишнього, тобто — абсолютного, то варто скласти procès-verbal * дебатів.

Ось, насамперед, *святий Бруно,* якого легко пізнати по його *палиці* («стань чуттєвістю, стань *палицею*», Віганд, стор. 130)[14]. Його голова увінчана ореолом «чистої критики», і, сповнений презирства до світу, він облачається у свою «самосвідомість». Він «*розбив* релігію в її цілісності і державу в її проявах» (стор. 138) — тим способом, що вчинив насильство над поняттям «субстанції» в ім'я всевишньої самосвідомості. Руїни церкви і «уламки» держави лежать біля його ніг, тимчасом як погляд його «повергає» в прах «масу». Він подібний до бога, у нього немає ні батька, ні матері, він — «своє власне творіння, свій власний виріб» (стор. 136). Словом, він — «Наполеон» духа, він у дусі — «Наполеон». Його духовні вправи полягають у тому, що він постійно «слухає самого себе, і це самозбагнення дає йому поштовх до самовизначення» (стор. 136); в результаті такого втомлюючого самопротоколювання він явно худне. Він «слухає» не тільки самого себе — час від часу він «слухає», як ми побачимо, ще й журнал «*Westphälisches Dampfboot*»[54].

Проти нього стоїть *святий Макс,* заслуги якого перед царством божим полягають у тому, що він, за його ж словами, констатував і довів — приблизно на 600 друкованих сторінках — свою тотож-

* — протокол. *Ред.*

ність із собою, довів, що він — не хто-небудь, не якийсь там «Іван чи Петро», а саме святий Макс і не хто інший. Про його ореол та інші відмітні знаки можна сказати тільки те, що вони становлять «його предмет і тим самим його власність», що вони «єдині» і «незрівнянні» і що «вони невимовні» (стор. 148) [55]. Він одночасно — «фраза» і «власник фрази», одночасно — Санчо Панса і Дон-Кіхот. Його аскетичні вправи полягають у скорботних думках про відсутність думок, у викладених на багатьох сторінках сумнівах щодо безсумнівного, в освяченні нечестивого. А втім, нам нічого багато говорити про його достоїнства, бо про всі приписувані йому властивості,— хоч би їх було більше, ніж імен для бога у магометан,— він має звичку говорити: Я — Все і ще дещо зверх того. Я — Все цього Ніщо і Ніщо цього Всього. Він вигідно відрізняється від свого похмурого суперника тим, що має якусь підвищену *«безтурботність»* і час від часу перериває свої серйозні роздуми *«радісним критичним кличем»*.

Ці два гросмейстери святої інквізиції викликають на суд єретика Фейєрбаха, пред'явивши йому тяжке обвинувачення в гностицизмі. Єретик Фейєрбах,— «вибухає громом» святий Бруно,— тримає в своїх руках hyle *, субстанцію, і відмовляється видати її, щоб у ній не відбилася моя безконечна самосвідомість. Самосвідомість повинна бродити привидом доти, поки вона не вбере в себе знов усі речі, які випливають з неї і в неї вливаються. І ось вона поглинула уже весь світ, крім тільки цієї hyle, цієї субстанції, яку гностик Фейєрбах міцно тримає під замком і ніяк не хоче видати.

Святий Макс обвинувачує гностика в тому, що той сумнівається в догматі, проголошеному його, святого Макса, устами,— догматі, згідно з яким «усяка гуска, всякий собака, всякий кінь» є «досконала і навіть, коли хто дає перевагу найвищому ступеню, найдосконаліша людина» (Віганд, стор. 187 [55]: «Ім'ярек не позбавлений навіть найменшої частинки того, що робить людину людиною. Правда, *те* саме стосується і всякої гуски, всякого собаки, всякого коня»).

Крім викладу цих важливих обвинувачень, виголошується ще вирок у справі, порушеній обома святими проти Мозеса Гесса, і в справі, порушеній святим Бруно проти авторів «Святого сімейства». Але оскільки ці обвинувачені зайняті були в той час «справами світу сього» і тому не стали перед santa casa [56], то вони заочно засуджені на вічне вигнання з царства духа на весь строк їх земного життя.

На закінчення обидва гросмейстери знов затівають якісь дивні інтриги між собою і один проти одного **.

* — первинну, ще безформну матерію. *Ред.*

** Далі в рукопису перекреслено: «В глибині сцени з'являється Dottore Graziano [57], інакше — Арнольд Руге, під виглядом «надзвичайно хитромудрої і політичної голови» (Віганд, стор. 192)». *Ред.*

II

СВЯТИЙ БРУНО

1. «ПОХІД» ПРОТИ ФЕЙЄРБАХА

Перш ніж звернутися до тієї урочистої розмови, в яку бауерівська самосвідомість вступає сама з собою і з світом, ми повинні розкрити одну таємницю. Святий Бруно кинув клич і розпалив війну тільки тому, що повинен був «убезпечити» самого себе і свою застояну, прокислу Критику від невдячної забутливості публіки,— тільки тому, що він повинен був показати, що і при змінених умовах 1845 року Критика непохитно залишилась рівною самій собі і незмінною. Він написав другий том «Справедливої справи і своєї власної справи» [58]; він відстоює свою власну територію, він б'ється pro aris et focis *. Але, як справжній теолог, він прикриває цю самоціль видимістю, нібито йому хочеться «охарактеризувати» Фейєрбаха. Про бідного Бруно зовсім забули, як це найкраще довела полеміка між Фейєрбахом і Штірнером [59], в якій він зовсім не був узятий до уваги. Саме тому він ухопився за цю полеміку, щоб мати привід проголосити свій антагонізм у відношенні до обох антагоністів, оголосити себе їх найвищою єдністю — святим духом.

Святий Бруно розпочинає свій «похід» артилерійським вогнем по Фейєрбаху, c'est-à-dire ** підправленим і розширеним перевиданням однієї статті, що вже фігурувала в «Norddeutsche Blätter» [60]. Фейєрбах посвячується в рицарі *«субстанції»*, щоб тим рельєфніше виділити бауерівську *«самосвідомість»*. Перед лицем цього перевтілення Фейєрбаха, яке доводять, мовляв, усі його твори, наш святий муж перескакує від книг Фейєрбаха про Лейбніца і Бейля відразу ж до «Суті християнства», опускаючи статтю проти «позитивних філософів» у «Hallische Jahrbücher» [61]. Цей «недогляд» тут «цілком доречний». Справа в тому, що в даній статті Фейєрбах розкрив на противагу позитивним представни-

* — буквально: за вівтарі та вогнища; в переносному розумінні: за свою домівку і оселю, за свою власну справу. *Ред.*
** — тобто. *Ред.*

кам «субстанції» [62] всю премудрість «самосвідомості» в такий час, коли святий Бруно ще віддавався спекулятивним міркуванням про непорочне зачаття.

Навряд чи треба згадувати, що святий Бруно все ще гарцює на своєму старогегельянському бойовому коні. Прослухайте перші ж фрази його найновіших одкровень з царства божого:

«Гегель з'єднав в одно ціле субстанцію Спінози і фіхтевське Я; в єдності обох, у з'єднанні цих протилежних сфер і т. д. полягає своєрідний інтерес гегелівської філософії, але разом з тим і її слабість. Цю суперечність, в якій блукала гегелівська система, треба було розв'язати і знищити. Але це він міг здійснити тільки завдяки тому, що постановка питання: як відноситься *самосвідомість* до *абсолютного духа*... була зроблена назавжди неможливою. Це могло бути зроблене в двох напрямах. Або самосвідомість повинна знов згоріти в полум'ї субстанції, тобто повинна встановитися і зберегтися чиста субстанціальність, або повинно бути показано, що особистість є творець своїх атрибутів і своєї сутності, що *поняттю* особистості *взагалі* властиво покладати себе» («поняття» чи «особистість»?) «як щось обмежене, і це обмеження, яке особистість покладає внаслідок своєї *загальної сутності*, знов знищувати, бо сама ця сутність є *тільки результат внутрішнього саморозрізнення* особистості, її діяльності» (Віганд, стор. 86, 87, 88) [12].

Гегелівська філософія була охарактеризована у «*Святому сімействі*» (стор. 220) [63] як єдність Спінози і Фіхте, і водночас була підкреслена суперечність, що міститься в цьому. Специфічна особливість святого Бруно полягає в тому, що він, на відміну від авторів «Святого сімейства», вважає питання про відношення самосвідомості до субстанції не «питанням суперечки *в межах* гегелівської спекуляції», а всесвітньо-історичним і навіть абсолютним питанням. Це єдина форма, в якій він здатний виражати колізії сучасності. Він дійсно вірить, що перемога самосвідомості над субстанцією має найістотніший вплив не тільки на європейську рівновагу, а й на весь майбутній розвиток питання про Орегон. В якій мірі від цього залежить скасування хлібних законів в Англії, поки що ще мало відомо [64].

Той абстрактний і надхмарний вираз, в якому у Гегеля відбилась — у перекрученому вигляді — дійсна колізія, набирає для цієї «критичної» голови значення самої дійсної колізії. Бруно приймає *спекулятивну* суперечність і протиставить одну її частину другій. Філософська *фраза* про дійсне питання є для нього саме дійсне питання. Отже, у нього на одному боці, замість дійсних людей і їх дійсної свідомості про свої суспільні відносини, що протистоять їм як щось мабуть самостійне,— замість цього у нього гола абстрактна фраза: *самосвідомість*,— подібно до того як замість дійсного виробництва у нього фігурує *усамостійнена діяльність цієї самосвідомості*; а на другому боці, замість дійсної природи і дійсно існуючих соціальних відносин,— філософське зведення воєдино всіх філософських категорій або назв цих відносин у вигляді голої фрази: *субстанція*; тому що Бруно разом з усіма філософами та ідеологами помилково приймає думки, ідеї,

усамостійнене мислене вираження існуючого світу — за основу цього існуючого світу. Само собою зрозуміло, що з цими двома абстракціями, які стали безглуздими і беззмістовними, він може проробляти всілякі фокуси, абсолютно нічого не знаючи про дійсних людей та їх відносини. (Дивись, крім того, що́ сказано про субстанцію у розділі про Фейєрбаха і з приводу «гуманного лібералізму» та «Святого» у розділі про святого Макса.) Отже, щоб розв'язати суперечності спекуляції, він не покидає спекулятивного грунту; він маневрує, залишаючись на цьому грунті, і *сам* стоїть на специфічно гегелівському грунті ще настільки міцно, що відношення «самосвідомості» до «абсолютного духа» все ще не дає йому спокою. Одним словом, тут перед нами та *філософія самосвідомості*, яка була провіщена в «Критиці синоптиків», здійснена в «Розкритому християнстві» і, як це не шкода, давно визначена в гегелівській «Феноменології» [65]. Вичерпний розгляд цієї нової філософії Бауера було дано в «Святому сімействі» на стор. 220 і наст. і 304—307 [66]. Проте святий Бруно ухитряється ще створити тут карикатуру на самого себе, протягаючи контрабандою «особистість», щоб дістати можливість зобразити разом з *Штірнером* окремого індивіда як його «власний виріб», а *Штірнера* — як *виріб Бруно*. Цей крок уперед заслуговує, щоб його коротко відмітити.

Насамперед хай читач порівняє цю карикатуру з її оригіналом, з поясненням самосвідомості в «Розкритому християнстві», стор. 113, а потім хай порівняє це пояснення з його прообразом, з гегелівською «Феноменологією», стор. 575, 583 та ін. (Обидва ці місця передруковані в «Святому сімействі», стор. 221, 223, 224 [67].) Але звернімося до карикатури: «Особистість взагалі»! «Поняття»! «Загальна сутність»! «Покладати себе в обмеженій формі і знов знищувати це обмеження»! «Внутрішнє саморозрізнення»! Які величезні «результати»! «Особистість взагалі» — це або «взагалі» безглуздя, або абстрактне поняття особистості. Отже, «в понятті» поняття особистості міститься «покладання себе в обмеженій формі». Це обмеження, що міститься в «понятті» її поняття, особистість відразу слідом за цим покладає «внаслідок своєї загальної сутності». І, після того як вона знову знищила це обмеження, виявляється, що «саме ця сутність» є всього тільки «*результат* внутрішнього саморозрізнення особистості». Весь грандіозний результат цієї мудрованої тавтології зводиться, таким чином, до давно відомого гегелівського фокусу саморозрізнення людини в мисленні, саморозрізнення, яке бідолашний Бруно уперто провіщає як єдину діяльність «особистості взагалі». Вже минуло чимало часу відтоді, як святому Бруно було роз'яснено, що немає ніякого пуття від «особистості», діяльність якої обмежується цими логічними стрибками, що вже стали тривіальними. В той же час наведене місце має наївне признання, що суть

бауерівської «особистості» є поняття поняття, абстракція від абстракції.

Критика, якій Бруно піддає Фейєрбаха,— оскільки вона нова,— обмежується тим, що закиди Штірнера на адресу Фейєрбаха *і Бауера* вона лицемірно зображає як закиди Бауера на адресу Фейєрбаха. Так, наприклад, він твердить, що «сутність людини є сутність взагалі і щось святе», що «людина є бог людини», що людський рід є «абсолютне», що Фейєрбах розколює людину «на Я, зв'язане з сутністю, і Я, не зв'язане з сутністю» (хоч Бруно постійно оголошує, що абстрактне збігається з сутністю, і, протиставляючи Критику і масу, уявляє собі цей розкол ще значно страхітливішим, ніж Фейєрбах), що боротьбу треба вести проти «предикатів бога», і т. д. В питанні про корисливу і безкорисливу любов Бруно списує у Штірнера, полемізуючи з Фейєрбахом, майже дослівно цілих три сторінки (стор. 133—135), так само, як він дуже незграбно копіює фрази Штірнера: «кожна людина — своє власне творіння», «істина — привид» і т. д. До того ж, «творіння» перетворюється у Бруно у «виріб». Ми ще повернемося до того, як святий Бруно експлуатує Штірнера.

Отже, перше, що ми виявили у святого Бруно,— це його постійна залежність від Гегеля. На його зауваженнях, списаних у Гегеля, ми, звичайно, більше спинятися не будемо. Ми наведемо ще тільки кілька місць, з яких стане ясно, як непохитно він увірував у могутність філософів і як він поділяє їх ілюзію, ніби змінена свідомість, поява нового відтінку у витлумаченні існуючих відносин може перевернути весь світ, що існував досі. Сповнений цієї віри святий Бруно і видає собі через одного свого учня атестацію,— в IV томі вігандівського тримісячника, на стор. 327,— ніби його вищенаведені фрази про особистість, проголошені ним у III томі, являють собою «світопотрясаючі думки» [7].

Святий Бруно говорить (Віганд, стор. 95) [12]:

> «Філософія ніколи не була чим-небудь іншим, як тільки теологією, приведеною до своєї найбільш загальної форми, до свого найбільш розумного вираження».

Це місце, спрямоване *проти* Фейєрбаха, майже дослівно списано з фейєрбахівської «Філософії майбутнього» (стор. 2):

> «Спекулятивна філософія є істинна, послідовна, *розумна* теологія».

Бруно продовжує:

> «Філософія сама в союзі з релігією завжди прагнула до абсолютної несамостійності індивіда і *справді здійснила її* завдяки тому, що *філософія* вимагала і добивалась розчинення одиничного життя в загальному, розчинення акциденції — в субстанції, людини — в абсолютному духові».

А хіба не «філософія» Бруно «вимагає» — «в союзі з» гегелівською і в його все ще триваючому забороненому спілкуванні

з теологією — «розчинення людини» в уявленні однієї з його «акциденцій»,— в уявленні самосвідомості як «субстанції»,— хіба вона цього не «вимагає», хоч і не «добивається»? З усього цього місця, зрештою, видно, з якою радістю «єлейно-медоточивий» отець церкви все ще сповідує свою «світопотрясаючу» віру в таємничу могутність святих теологів і філософів. Звичайно,— в інтересах «справедливої справи свободи і своєї власної справи» [68].

На стор. 105 наш богобоязливий муж має нахабство докоряти Фейєрбахові за те, що

«Фейєрбах *зробив* з індивіда, із знелюдненої людини християнства, не людину, не істинну» (!) «дійсну» (!!) «особову» (!!!) «людину» (ці предикати зобов'язані своїм походженням «Святому сімейству» і Штірнеру), «а оскоплену людину, раба»,—

і тим самим твердити, між іншим, ту нісенітницю, що він, святий Бруно, може *робити* людей за допомогою *голови*.

Далі ми читаємо там же:

«У Фейєрбаха індивід мусить підкорятися роду, служити йому. Рід, про який говорить Фейєрбах, це — абсолют Гегеля, і він так само ніде не існує».

Тут, як і в усіх інших місцях, святий Бруно вкрив себе славою, поставивши дійсні відносини індивідів у залежність від їх філософського витлумачення. Він не має найменшого поняття про те, в якому зв'язку з існуючим світом перебувають уявлення гегелівського «абсолютного духа» і фейєрбахівського «роду».

На стор. 104 святий отець визнає страшенно скандальною ту єресь, за допомогою якої Фейєрбах обертає божественну триєдність розуму, любові та волі у щось, «існуюче *в* індивідах і пануюче *над* ними»,— начебто в наші часи всякі задатки, всякий потяг, всяка потреба не утверджують себе як сила, «існуюча в індивіді і пануюча *над* ним», у тих випадках, коли обставини перешкоджають її задоволенню. Якщо святий отець Бруно відчує, наприклад, голод, не маючи засобів заспокоїти його, то навіть його шлунок стане силою, «існуючою *в* ньому і пануючою *над* ним». Помилка Фейєрбаха полягає не в тому, що він установив цей факт, а в тому, що він на ідеалістичний лад наділив його самостійністю, замість того щоб розглядати його як продукт певного, минущого ступеня історичного розвитку.

Стор. 111: «Фейєрбах — холоп, і його холопська натура не дозволяє йому виконати справу *людини*, пізнати суть релігії» (нема що й казати, «справа людини»!) ... «Він не пізнає суті релігії, тому що не знає *моста*, по якому він може добратися до *д ж е р е л а* релігії».

Святий Бруно все ще серйозно вірить, ніби у релігії є власна «суть». А щодо «моста», «*по якому*» добираються до «*джерела* релігії», то цей призначений для ослів міст * неодмінно мусить бу-

* В оригіналі гра слів: «Eselsbrücke» («міст для ослів») означає посібник для тупих або лінивих школярів (щось на зразок «шпаргалки»). *Ред.*

ти *акведуком*. Святий Бруно в той же самий час влаштовується як забавно модернізований Харон, який завдяки збудованому мосту був звільнений на спочинок; як tollkeeper *, він вимагає належні йому halfpenny ** з кожної людини, що проходить через міст, який веде в примарне царство релігії.

На стор. 120 святий зауважує:

«Як міг би Фейєрбах існувати, коли б не було *істини* і істина була б тільки *привидом*» (Штірнер, рятуй!) [69], якого людина боялася досі?»

«Людина», що боїться «привида» «істини», є не хто інший, як сам високоповажний Бруно. Вже десятьма сторінками раніше, на стор. 110, він перед лицем «привида» істини видав такий світопотрясаючий жахливий крик:

«Істина, яка сама по собі ніде не зустрічається як готовий об'єкт і яка тільки в розвитку особистості розгортає *себе* і підноситься до єдності».

Отже, істина,— цей привид,— тут не тільки перетворена в особу, яка себе розгортає і підноситься до єдності, але ще крім того цей фокус зроблено поза нею, на зразок стрічкових глистів, усередині певної третьої особистості. Про колишній любовний зв'язок святого мужа з істиною, коли він був ще молодий і в ньому ще буяли жадання плоті,— дивись «Святе сімейство», стор. 115 і наст [70].

Яким очищеним від усякої плотської похоті і мирських жадань постає нині святий муж, показує його запальна полеміка проти фейєрбахівської *чуттєвості*. Бруно зовсім не виступає проти того надзвичайно обмеженого способу, яким Фейєрбах визнає *чуттєвість*. Невдала спроба Фейєрбаха,— вже як спроба вискочити з ідеології — є в його очах *гріхом*. Звичайно! Чуттєвість — похіть очей, похіть плоті і зарозумілість — жах і мерзота [71] перед лицем господа! Хіба ви не знаєте, що помисли плотські — це смерть, а помисли духовні — це життя і мир; бо плотські помисли — це ворожість до Критики, і все плотське — від миру сього; і хіба ви не знаєте, що написано: Діла плоті відомі, вони є — перелюбство, блуд, нечистота, непотребство, ідолослужіння, чаклунство, ворожнеча, сварки, заздрість, гнів, розбрат, незгоди, нечестиві зграї, ненависть, убивства, пияцтво, обжерливість і таке інше. Наперед заповідаю вам, як і раніш заповідав, що ті, хто вершить такі справи, царства Критики не успадкують; але горе їм, тому що ідуть вони шляхом каїновим, у своїй жадобі насолод віддаються розпусті Валаама і, піднімаючи заколоти, гинуть, як Корей. Ці нечестивці утучняють себе, без страху пожираючи дари ваші. Це — безводні хмари, гнані вітром, оголені, безплідні дерева, двічі вмерлі і вирвані з корінням, це — люті

* — збирач мита. *Ред.*
** — півпенні. *Ред.*

морські хвилі, що піняться страмом своїм, зорі мандрівні, засуджені на віки вічні на морок пітьми [72]. Бо ми читали, що в останні дні настануть часи страшні, з'являться люди, які надто високої думки про себе, огудники, нестримані, які люблять сластолюбство більше, ніж Критику, ватажки зграй — словом, раби плоті. Таких ненавидить святий Бруно, що помишляє про духовне і гребує навіть одягом, який осквернила плоть [73], і через це він проклинає Фейєрбаха, якого вважає ватажком зграї, лишаючи його за брамою, де пси і чаклуни, любодії і вбивці [74]. «Чуттєвість» — тьху, гидота! Вона не тільки викликає у святого отця церкви найжорстокіші судороги, а й доводить його навіть до того, що він починає співати і на стор. 121 співає «пісню кінця і кінець пісні». Чуттєвість — та чи знаєш ти, нещасний, що таке чуттєвість? Чуттєвість, це — «палиця» (стор. 130) [14]. Охоплений судорогами святий Бруно бореться в одному місці навіть з однією із своїх власних тез, як блаженної пам'яті Іаков боровся з богом, з тією лише різницею, що бог вивихнув Іакову стегно, а наш святий епілептик трощить усі члени своєї тези, рве всі її зв'язки — і тим роз'яснює тотожність суб'єкта і об'єкта на кількох разючих прикладах:

«Нехай Фейєрбах говорить, що завгодно... він все-таки *знищує*» (!) «*Людину*, бо він перетворює *слово* людина в голу *фразу*... бо він *не робить*» (!) «*і не творить*» (!) «*Людину цілком, а* зводить усе людство в абсолют, бо він, *на додаток до всього*, оголошує органом абсолютного *не* людство, *а* почуття, і визнає абсолютним, безсумнівним, безпосередньо достовірним об'єкт почуттів, спостерігання, відчуття, словом — чуттєве», ніж Фейєрбах,— така думка святого Бруно,— «хоч і може струснути шари повітря, але не може *розтрощити явищ людської сутності*, тому що його *найпотаємніша*» (!) «сутність і його животворна душа вже руйнує *зовнішній*» (!) «звук *і* робить його пустим *і* деренчливим» (стор. 121).

Святий Бруно сам дає нам хоч і таємниче, але рішуче пояснення відносно причин своєї ворожнечі до чуттєвості:

«Начебто моє Я не має також і ось цієї певної *статі, єдиної, в порівнянні з усіма іншими*, і цих певних єдиних статевих органів». (Крім своїх «єдиних статевих органів» цей витязь має ще особливу «єдину стать»!)

Ця єдина стать пояснена на стор. 121 в тому розумінні, що

«чуттєвість, що висмоктує, як вампір, увесь мозок і всю кров з *життя* людини, є та неподоланна перепона, наткнувшись на яку людина неминуче завдає собі смертельного *удару*».

Але і найсвятіший теж не чистий! Усі вони — грішники і позбавлені тієї слави, яку вони повинні були б мати перед «самосвідомістю». Легковажні писання єретика Фейєрбаха наводять святого Бруно,— коли він опівночі б'ється в самотній келії над «субстанцією»,— на думки про жінку і жіночу красу. Раптом погляд його затьмарюється; чиста самосвідомість оскверняється, і гріховна чуттєва фантазія обсідає зляканого критика любострасними образами. Дух бадьорий, але плоть немічна. Бруно споти-

кається, він падає, він забуває, що він — та влада, яка «своєю силою зв'язує, звільняє і панує над світом» [75], що ці породження його фантазії — «дух від його духа»; він втрачає всяку «самосвідомість» і, сп'янілий, лепече дифірамб жіночій красі, її «зніженості, лагідності, жіночості», дифірамб «пишним округлим членам» і «трепетній, колихаючій, кипучій, бушуючій і шиплячій, хвилеподібній будові тіла» [76] жінки. Проте невинність завжди видає себе — навіть там, де вона грішить. Хто ж не знає, що «*трепетна, колихаюча,* хвилеподібна *будова* тіла» є щось таке, чого ні одне око ніколи не бачило, ні одне вухо ніколи не чуло? Тому — тихше, мила душа, дух скоро візьме гору над бунтівною плоттю і поставить перед кипучими пристрастями, що переливають через край, неподоланну «перепону», «наткнувшись на яку» вони скоро завдадуть собі «смертельного удару».

«Фейєрбах» — до цього святий, нарешті, прийшов за допомогою критичного розуміння «Святого сімейства»,— «це — пройнятий гуманізмом і розкладений під його впливом матеріаліст, тобто такий матеріаліст, який не в силі витримати перебування на землі і на її бутті» (святий Бруно знає буття землі, відмінне від землі, і знає, що треба зробити, щоб *«витримати перебування на бутті* землі»!), «але хоче одухотворитися і зійти на небо; Фейєрбах — такий гуманіст, який не може мислити і будувати духовний світ, будучи обтяжений матеріалізмом і т. д.» (стор. 123).

Так само як гуманізм у святого Бруно, судячи з цих слів, полягає в «мисленні» і в «побудові духовного світу», так матеріалізм полягає ось у чому:

«Матеріаліст визнає тільки наявну, дійсну сутність, *матерію*» (наче людина з усіма її властивостями, включаючи і мислення, не є *«наявна дійсна сутність»*) «і визнає *її* як таку, що діяльно розгортає і здійснює *себе* у множинності,— як *природу*» (стор. 123).

Спочатку *матерія* є наявна дійсна сутність, але тільки — в собі, в прихованому вигляді; тільки коли вона «діяльно розгортає і здійснює себе у множинності» («наявна *дійсна* сутність» *«здійснює* себе»!!), тільки тоді вона стає *природою.* Спочатку існує *поняття* матерії, абстракція, уявлення, і це уявлення здійснює себе в дійсній природі. Слово в слово гегелівська теорія про передіснування категорій, наділених творчою силою. З цієї точки зору стає цілком зрозумілим, що святий Бруно неправильно приймає філософські фрази матеріалістів про матерію за дійсне ядро і зміст їхнього світогляду.

2. МІРКУВАННЯ СВЯТОГО БРУНО ПРО БОРОТЬБУ МІЖ ФЕЙЄРБАХОМ І ШТІРНЕРОМ

Сказавши, таким чином, кілька вагомих слів на адресу Фейєрбаха, святий Бруно починає придивлятися до боротьби між ним і Єдиним. Перше, чим він виявляє свій інтерес до цієї боротьби, це — зведена в метод триразова посмішка.

«Критик нестримно йде своїм шляхом, упевнений в перемозі і переможний. На нього зводять наклеп,— він *посміхається*. Його оголошують єретиком,— він *посміхається*. Старий світ збирається в хрестовий похід проти нього,— він *посміхається*».

Отже, святий Бруно — ми це тільки що чули — йде своїм шляхом, але прямує він не так, як інші люди, а критичним кроком, він виконує цю важливу справу з *посмішкою*.

«Тільки він посміхається, як на обличчі його з'являється більше ліній, ніж на карті з обома Індіями. Може статися, що панночка дасть йому ляпаса; але якщо вона це зробить, він посміхатиметься і вважатиме це великим мистецтвом» [77],— як Мальвольо у Шекспіра.

Святий Бруно сам не поворухне і пальцем, щоб спростувати обох своїх противників, він знає зручніший спосіб позбутися їх, він полишає їх — divide et impera * — їхній власній сварці. Штірнеру він протиставляє фейєрбахівську Людину (стор. 124), а Фейєрбаху — штірнерівського Єдиного (стор. 126 і наст.); він знає, що вони розлючені один проти одного, як ті два коти з Кілкенні в Ірландії, які цілком з'їли один одного, так що під кінець від них лишилися самі хвости [78]. Над цими хвостами і виголошує святий Бруно свій вирок, заявляючи, що вони — «*субстанція*» і, отже, прокляті навіки.

У своєму протиставленні Фейєрбаха і Штірнера він повторює те ж саме, що Гегель сказав про Спінозу і Фіхте, уявивши, як відомо, крапкове Я у вигляді однієї, і до того ж найбільш міцної, сторони субстанції. Хоч як бушував Бруно раніше проти егоїзму, затаврувавши його навіть як odor specificus ** маси, це не заважає йому на стор. 129 перейняти у Штірнера егоїзм,— тільки це повинен бути «не макс-штірнерівський» егоїзм, а, звичайно, бруно-бауерівський. Штірнерівський егоїзм він таврує за моральну ваду, за те, «що його Я потребує для підтримки свого егоїзму лицемірства, обману, зовнішнього насильства». В усьому іншому він вірить (див. стор. 124) в критичні чудотворні діяння святого Макса і бачить в його боротьбі (стор. 126) «дійсне прагнення знищити субстанцію в корені». Замість того щоб вникнути в штірнерівську критику бауерівської «чистої критики», він твердить на стор. 124, що критика Штірнера так само безпечна для нього, як і всяка інша, «бо *саме він* і є *втілений критик*».

Зрештою святий Бруно спростовує обох, святого Макса і Фейєрбаха, застосувавши майже дослівно до Фейєрбаха і Штірнера антитезу, яку Штірнер проводить між критиком Бруно Бауером і догматиком.

Віганд, стор. 138: «Фейєрбах протиставляє себе і *тим самим*» (!) «*протистоїть* Єдиному. Він *комуніст* і хоче бути ним. Єдиний є *егоїстом* і повинен бути ним; перший — *святий*, другий — *мирянин*, перший — *добрий*, другий — *злий*, перший — бог, другий — людина. Але обидва — *догматики*».

* — поділяй і владарюй. *Ред.*

** — специфічний запах. *Ред.*

Отже, суть у тому, що він докоряє обох у догматизмі.

«Єдиний і його власність», стор. 194: «Критик боїться впасти в догматизм або ж висувати догмати. Зрозуміло, він перетворився б тоді з критика в його протилежність, у догматика, він, який як критик був *добрим*, зробився б *злим*, або ж із *безкорисливого*» (комуніста) «перетворився б в *егоїста* і т. д. Геть догмати! — такий його догмат».

3. СВЯТИЙ БРУНО ПРОТИ АВТОРІВ «СВЯТОГО СІМЕЙСТВА»

Святий Бруно, розправившись указаним способом з Фейєрбахом і Штірнером, «відрізавши Єдиному всяку можливість дальшого розвитку», обертається тепер проти німецьких комуністів, які начебто спираються на Фейєрбаха, і, особливо, проти авторів «Святого сімейства». Вираз «реальний гуманізм», що зустрівся йому в передмові до цього полемічного твору, становить головну основу його гіпотези. Він згадає, звичайно, таке місце з біблії:

«І я не міг говорити з вами, братіє, як з духовними, а як з плотськими» (в розглядуваному нами випадку все було якраз навпаки), «як з немовлятами у Христі. Я годував вас молоком, а не твердою їжею, бо ви були ще не в силі» (Перше послання до корінфян, 3, 1—2).

Перше враження, справлене «Святим сімейством» на високоповажного отця церкви, це — враження глибокої скорботи і серйозного, добросердого суму. Єдина хороша сторона книги — та, що вона

«показала, чим *неминуче повинен* був стати Фейєрбах і яку позицію *може* зайняти його філософія, якщо вона *хоче* боротися проти критики» (стор. 138),

що вона, отже, так невимушено з'єднала «хотіння» з «можливістю» і «повинністю»; ця хороша сторона не може все ж переважити її численних безвідрадних сторін. Фейєрбахівська філософія, космічно прийнята тут за передпосилку,

«не *сміє* і не *може* зрозуміти критика, вона не *сміє* і не *може* знати і пізнати критику в її розвитку, не *сміє* і не *може* знати, що у відношенні до всього трансцендентного критика є невпинна боротьба і перемога, безперервне знищення і творення, *єдине*» (!) «творче і виробляюче начало. Вона не *сміє* і не *може* знати, як працював і продовжує ще працювати критик, щоб визнати і *зробити*» (!) «трансцендентні сили, які досі гнітили людство і не давали йому дихати і жити, тим, чим вони *в дійсності є*, тобто духом від духа, потаємним від потаємного, рідним» (!), «вирослим з рідного грунту і на ньому,— визнати і *зробити* їх плодами і витворами самосвідомості. Вона не *сміє* і не *може* знати, що єдино критик і тільки критик розбив релігію в її цілісності, державу в її різних проявах і т. д.» (стор. 138, 139).

Чи не точна це копія старого Ієгови, який біжить за своїм шахраюватим народом, що вважає за краще мати справу з веселими язичницькими богами, і кричить йому вслід:

«Слухай мене, Ізраїлю, і не затуляй вуха свого, Іудо! Хіба я не господь бог твій, який вивів тебе з землі єгипетської в землю, де тече молоко і мед, а ось ви з самої юності своєї робили саме тільки зло перед очима моїми і смутили мене

ділами рук моїх і обернулись до мене спиною, а не лицем, коли я постійно учив вас; і внесли мерзоту в дім мій, щоб осквернити його, і спорудили капища Ваалові на долині сина Єнномового, чого я не наказував,— мені й на думку не спадало, що ви можете робити таку мерзоту, і я послав вам раба мого Ієремію, до якого я звертав своє слово, починаючи з тринадцятого року царювання Іосії, сина Амона, до сього дня,— і він старанно проповідував вам двадцять три роки, але ви не хотіли слухати. Тому говорить господь бог: чи чув хто подібне до цього; багато мерзот учинила дочка Ізраїлева. Бо не встигне ще протекти дощова вода, як забуває мене народ мій. О земле, земле, земле, слухай слово господнє!» [79]

Отже, святий Бруно твердить у довгій промові з приводу понять «сміти» і «могти», ніби його комуністичні противники не зрозуміли його. Той спосіб, яким він на цей раз зображає в цій промові критику, яким він перетворює колишні сили, що гнітили «життя людства», в «трансцендентні», а ці трансцендентні сили — в «дух від духа», спосіб, яким він видає «Критику» за єдину галузь виробництва,— цей спосіб доводить, що мниме нерозуміння є насправді невгодне Бауеру розуміння. Ми довели, що бауерівська критика нижча від усякої критики, завдяки чому ми, звичайно, потрапили до догматиків. Він навіть цілком серйозно докоряє нас у зухвалому невір'ї в його заяложені фрази. Вся міфологія самостійних понять, з громовержцем Зевсом,— самосвідомістю,— на чолі, знов проходить тут церемоніальним маршем із «дзвоном фраз цілого яничарського оркестру ходячих категорій» («Literatur-Zeitung», пор. «Святе сімейство», стор. 234 [80]). Попереду виступає, звичайно, міф про створення світу, тобто про важку «*р о б о т у*» критика, яка є «єдине творче і виробляюче начало, невпинна боротьба і перемога, безперервне знищення і творення», «робота тепер» і «робота в минулому». Більше того, високоповажний отець докоряє «Святому сімейству» навіть у тому, що воно зрозуміло «Критику» так, як він сам розуміє її в даній репліці. Після того як він узяв «субстанцію» «назад і *закинув* її в її рідну обитель, у самосвідомість, у сферу критикуючої» (а після «Святого сімейства» також) «і критикованої людини» (самосвідомість відіграє тут, очевидно, роль ідеологічного складового місця), він продовжує:

«Вона» (нібито фейєрбахівська філософія) «не сміє знати, що критика *і* критики, за весь час їх існування» (!), «спрямовували і творили історію, що навіть їх противники і всі рухи і мотиви сучасності є їх творіння, що вони безроздільно тримають *владу в своїх руках, бо сила їх — в їх свідомості,* і могутність вони черпають *із самих себе*, із своїх справ, *з критики*, із своїх противників, із своїх творінь; що тільки з актом критики звільняється людина, а тим самим і люди, *створюється*» (!) «людина, а тим самим і люди».

Отже, критика *і* критики є спочатку двома цілком різними суб'єктами, які знаходяться і діють один поза одним. Критик — інший суб'єкт, ніж критика, як і критика — інший суб'єкт, ніж критик. Ця уособлена критика, критика як суб'єкт, адже і є та «критична критика», проти якої виступило «Святе сімей-

ство». «Критика і критики, за весь час їх існування, спрямовували і творили історію». Ясно, що вони не могли цього робити «за весь час, коли вони» не «існували», і так само ясно, що «за весь час їх існування» вони по-своєму «творили історію». Під кінець святий Бруно доходить до того, що «сміє і може» повідомити нам одно з найглибших відкриттів відносно могутності критики, яка руйнує держави, а саме, він повідомляє, що «критика і критики тримають *владу в своїх руках,* бо» (ну, і «бо»!) «*сила їх — в їх свідомості*», і, по-друге, що ці великі фабриканти історії «тримають владу в своїх руках», бо вони «черпають могутність із самих себе і з критики» (тобто зновтаки із самих себе),— причому, на жаль, усе ще не доведено, що там усередині, в «самих собі», в «критиці» можна взагалі що-небудь «почерпнути». Принаймні, на підставі власних слів критики доводиться думати, що навряд чи можна «почерпнути» звідти ще що-небудь, крім «закинутої» туди категорії «субстанції». На закінчення критика «черпає» ще «з критики» «силу» для цілком потворного оракульського вислову. А саме, вона розкриває нам таємницю, приховану [81] від наших батьків і невідому нашим дідам, ту таємницю, що «тільки з актом критики створюється людина, а тим самим і люди»,— тимчасом як досі критику помилково вважали актом людей, існуючих до неї завдяки зовсім іншим актам. Отже, святий Бруно сам прийшов «у світ, від світу і до світу» завдяки «критиці», тобто шляхом generatio aequivoca *. А втім, можливо, що все це є тільки інше тлумачення такого місця з Книги буття: І Адам *пізнав,* тобто піддав критиці, Єву, дружину свою, і вона зачала і т. д. [82]

Отже, ми бачимо, як уся ця давно знайома критична критика, досить охарактеризована вже в «Святому сімействі», знову,— начебто нічого не сталося,— виступає перед нами з усіма своїми шахрайствами. Дивуватися з цього не доводиться, бо наш святий муж сам скаржиться на стор. 140, що «Святе сімейство» «відрізує у критики всяку можливість дальшого розвитку». З величезним обуренням докоряє святий Бруно авторам «Святого сімейства» за те, що вони, з допомогою хімічного процесу випарювання, перевели бауерівську критику з її «*плинного*» агрегатного стану в «*кристалічний*» стан.

Виходить, «інститути жебрацтва», «метричне свідоцтво про повноліття», «сфера пафосу і громоподібних аспектів», «мусульманська афектація понять» («Святе сімейство», стор. 2, 3, 4 [83] за критичною «Literatur-Zeitung») — усе це є, мовляв, безглуздям лише доти, поки це розуміється «кристалічно»; ну, а двадцять вісім історичних помилок, виявлених в екскурсі, який критика робить у галузь «злободенних питань англійського життя» [84],—

* — самозародження. *Ред.*

хіба це, коли поглянути на них з «плинної» точки зору, не помилки? Чи наполягає критика на тому, що з плинної точки зору вона a priori * пророчо передрекла [85] науверківський інцидент [86] — після того як він давним-давно стався у неї на очах,— а не конструювала його post festum **? Чи наполягає вона ще на тому, що слово maréchal з «кристалічної» точки зору може означати *«коваль»*, а з «плинної», в усякому разі, повинно означати *«маршал»*, або, що коли, при «кристалічному» розумінні, слова «un fait physique» можуть означати «факт, що належить до матеріальної природи», то їх істинний, «плинний» переклад повинен бути «факт фізики», або, що «la malveillance de nos bourgeois justemilieux» *** у «плинному» стані все-таки означає «безтурботність наших добрих бюргерів»? Чи наполягає вона на тому, що з «плинної» точки зору «дитина, яка не стає, в свою чергу, батьком або матір'ю, є, *по суті своїй, дочка»?* Що хто-небудь може мати своїм завданням «зобразити немовби останню скорботну сльозу минулого»? Що різні портьє, «леви», гризетки, маркізи, шахраї і дерев'яні двері в Парижі у своїй «плинній» формі є не що інше, як фази таїнства, «поняттю якого взагалі властиве — покладати себе в обмеженій формі і це обмеження, в якому виявляється це таїнство завдяки своїй загальній сутності, знов знищувати, бо сама ця сутність є тільки результат свого внутрішнього саморозрізнення, своєї діяльності»? Що критична критика в «плинному» розумінні цього слова «йде нестримно своїм шляхом, переможна і впевнена в перемозі», коли вона в якому-небудь питанні спочатку твердить, що розкрила його «істинне і загальне значення», потім визнає, що вона «не хотіла і не мала права вийти за межі критики», а кінець кінцем заявляє, «що вона повинна була б зробити ще один крок, але цей крок був неможливий, тому що... він був неможливий» («Святе сімейство», стор. 184 [87])? Що з «плинної» точки зору «майбутнє все ще — справа» критики, хоч «доля *і може вирішувати, як хоче»* [88], що з плинної точки зору критика не робила нічого надлюдського, коли вона «заходила в *суперечність* із своїми *істинними елементами,*— суперечність, яка знайшла *вже* своє *розв'язання* в *цих самих елементах»*?

Правда, автори «Святого сімейства» були такі легковажні, що зрозуміли ці і сотні інших фраз як фрази, що виражають тверде, «кристалічне» *безглуздя,*— але синоптиків треба читати в «плинному» вигляді, тобто згідно із змістом їх авторів, а — боронь боже — не в «кристалічному», тобто не згідно з їх дійсним безглуздям,— і тільки тоді ми прийдемо до істинної віри і захопимось гармонією, що панує в домашньому господарстві критики.

---

* — незалежно від досвіду; тут у розумінні: наперед. *Ред.*

** — після свята, тобто після того, як подія сталася, заднім числом. *Ред.*

*** — недоброзичливість наших буржуа, що дотримуються поміркованих поглядів. *Ред.*

«Енгельс і Маркс і знають тому тільки критику «Literatur-Zeitung»» [89]. Це — свідома брехня, що доводить, як «плинно» наш святий читав книгу, в якій його останні праці зображаються лише як увінчання всієї його «роботи в минулому». Але нашому отцю церкви не вистачило спокою, щоб читати кристалічно, бо він боїться своїх противників як конкурентів, що сперечаються, мовляв, з ним за честь канонізації і «хочуть позбавити його ореолу святості, щоб проголосити святими *самих себе*».

Відзначимо ще мимохідь той факт, що за теперішньою заявою святого Бруно його «Literatur-Zeitung» аж ніяк не мала на меті заснувати «суспільне суспільство» або «зобразити немовби останню скорботну сльозу» німецької ідеології; не мала вона також на меті — протипоставити якнайгостріше дух масі і розвинути критичну критику в усій її чистоті, а тільки — «зобразити лібералізм і радикалізм 1842 р. та їх відгомін в їх половинчатості і фразерстві», тобто, інакше кажучи, боротися з «відгомоном» того, що вже давно завмерло. Tant de bruit pour une omelette! [90] А втім, саме тут розуміння історії, властиве німецькій теорії, знов-таки проявляється в своєму «найчистішому» вигляді. 1842 рік оголошується періодом найбільшого блиску німецького лібералізму, тому що філософія взяла тоді участь у політиці. Лібералізм зникає для критика з припиненням виходів «Deutsche Jahrbücher» і «Rheinische Zeitung» [91], органу ліберальної і радикальної теорії. Після цього залишається начебто тільки «відгомін»,— тимчасом як насправді тільки тепер, коли німецька буржуазія відчуває дійсну, викликану економічними відносинами потребу в політичній владі і прагне задовольнити цю потребу, лібералізм дістав у Німеччині практичне існування і тим самим шанси на деякий успіх.

Глибокий сум святого Бруно з приводу «Святого сімейства» не дав змоги йому критично розглянути цей твір «з самого себе, через самого себе і з самим собою». Щоб справитися із своїм горем, він повинен був спочатку дістати собі цю книгу в «плинній» формі. Цю плинну форму він знайшов у плутаній і рясній непорозуміннями рецензії в «Westphälisches Dampfboot», травневий випуск, стор. 206—214. Усі його цитати взято з місць, цитованих у «Westphälisches Dampfboot», і крім цього останнього ніщо цитоване не цитується.

Мова святого критика теж визначається мовою вестфальського критика. Спочатку всі положення, наведені вестфальцем («Dampfboot», стор. 206) з *передмови*, переносяться у тримісячник Віганда (стор. 140—141). Це перенесення становить головну частину бауерівської критики, згідно із старим принципом, рекомендованим ще Гегелем:

«Покладатися на здоровий людський розум, а до того ж,— щоб іти в ногу з часом і з філософією,— читати *рецензії* на філософські книги, та, може, ще й *передмови* до них і вступні параграфи; бо останні дають загальні основні

положення, до яких все зводиться, а перші — поряд з історичною довідкою ще й оцінку, яка, саме тому, що вона оцінка, підноситься над тим, що вона оцінює. Цією второваною дорогою можна йти в домашньому халаті; але високе почуття вічного, святого, безконечного виступає у первосвященицьких шатах, ідучи шляхом», яким, як ми бачили, і святий Бруно уміє «виступати», «повергаючи все навколо у прах» (Гегель, «Феноменологія», стор. 54).

Вестфальський критик, після кількох цитат з передмови, продовжує:

Так само передмова приводить на *поле битви,* яке відкривається в книзі» і т. д. (стор. 206).

Святий критик, перенісши ті ж цитати у тримісячник Віганда, розрізняє більш тонкі відтінки і говорить:

«Такий *грунт* і такий *ворог,* яких створили собі для *битви* Енгельс і Маркс».

Вестфальський критик наводить з розгляду критичної тези: «робітник нічого не створює» — тільки резюмуючий *висновок.*

Святий критик думає серйозно, що більше нічого про цю тезу і не було сказано, списує на стор. 141 вестфальську цитату і радіє з відкриття, що критиці начебто були протипоставлені самі тільки «твердження».

З того, що було сказано з приводу критичних признань про любов, *вестфальський* критик спершу частково списує на стор. 209 corpus delicti *, а потім наводить із спростування декілька фраз без усякого зв'язку, намагаючись спертися на них як на авторитетну основу для виправдання своєї розпливчатої солоденької сентиментальності.

Святий критик на стор. 141—142 списує все це дослівно, фразу за фразою, в тому ж порядку, в якому цитати наведені в його попередника.

Вестфальський критик вигукує над трупом пана Юліуса Фаухера: «Така доля прекрасного на світі!» [92]

Святий критик вважає неможливим закінчити свою «важку роботу», не повторивши на стор. 142 зовсім не до речі цей вигук.

Вестфальський критик дає на стор. 212 мниме резюме міркувань, спрямованих у «Святому сімействі» проти самого святого Бруно.

Святий критик довірливо і дослівно переписує цей мотлох з усіма вестфальськими вигуками. Йому й на думку не спадає, що *ні разу* на протязі всього цього полемічного твору ніхто не докоряє йому в тому, що він «перетворює питання про політичну емансипацію в питання про емансипацію людську», що він «хоче вбити євреїв», що він «перетворює євреїв у теологів», що «Гегеля він перетворює в пана Хінрікса» і т. д. Довірливо повторює *святий* критик базікання *вестфальського* критика, ніби *Маркс* у «Святому сімействі» обіцяє випустити якийсь схоластичний трактатець «у відпо-

* — склад злочину. *Ред.*

відь на *вульгарний самоапофеоз* Бауера». Тим часом наведені святим Бруно у вигляді *цитати* слова «вульгарний самоапофеоз» ні разу не зустрічаються в усьому «Святому сімействі», але зате ми знаходимо їх у вестфальського критика. А названий трактатець проектується як відповідь на «само*апологію*» критики зовсім не на стор. 150—163 «Святого сімейства», а тільки в наступному відділі на стор. 165 [93], у зв'язку із всесвітньо-історичним питанням: «Чому пан Бауер *змушений* був займатися політикою?»

На закінчення, на стор. 143, святий Бруно виставляє *Маркса «забавним комедіантом»*, наслідуючи і тут свій вестфальський зразок, у якого «всесвітньо-історична драма критичної критики» перетворюється на стор. 213 в *«найзабавнішу комедію»*.

Ось отак противники критичної критики «сміють і можуть» «знати, *як працював і продовжує ще працювати критик»*!

4. ОСТАННЄ ПРОЩАЙ «М. ГЕССУ»

«Чого *ще не* могли зробити Енгельс і Маркс, те завершує М. Гесс».

Такий великий, божественний перехід, який — завдяки дослідженням святого мужа про те, що для євангелістів є відносно «можливим» і «неможливим»,— настільки міцно засів у нього в голові, що неодмінно повинен фігурувати, до речі чи не до речі, в кожній статті нашого отця церкви.

«Чого ще не могли зробити Енгельс і Маркс, те завершує М. Гесс».— Але «чого» ж саме «Енгельс і Маркс ще не могли зробити»? Виявляється, не більше, не менше, як ... критикувати Штірнера. А чому Енгельс і Маркс «*ще не* могли» критикувати Штірнера? На тій достатній підставі, що... книга Штірнера *ще не з'явилась,* коли вони писали «Святе сімейство».

Цей спекулятивний викрут — конструювати що завгодно і приводити найрізнорідніші речі в уявний причинний зв'язок — дійсно увійшов у плоть і кров нашого святого. Викрут досягає у нього найповнішої беззмістовності і вироджується в блазенську манеру — з поважним виглядом проголошувати тавтології. Так, наприклад, уже в «Allgemeine Literatur-Zeitung» (I,5) ми читаємо:

«Відмінність між моєю роботою і аркушами, які списує, наприклад, який-небудь Філіпсон» (отже, *чистими* аркушами, на яких пише «наприклад, який-небудь Філіпсон»), «*повинна бути через це такою, якою вона є насправді»!!!*

«М. Гесс», за писання якого Енгельс і Маркс аж ніяк не беруть на себе ніякої відповідальності, видається святому критикові таким примітним явищем, що він може тільки зробити довгі виписки з «Останніх філософів» і заявити, що «ця критика в окремих пунктах не зрозуміла Фейєрбаха, *або ж*» (о, теологія!), «що посудина хоче обуритися проти гончаря». Пор. Послання до римлян, 9, 20—21. Пробивши ще раз «важку роботу» цитування,

наш святий критик приходить, нарешті, до того висновку, що Гесс списує *Гегеля,* бо вживає слова «з'єднаний» і «розвиток». Природно, що святий Бруно спробував спрямувати кружним шляхом проти Фейєрбаха той доказ цілковитої залежності Бруно від Гегеля, який був наведений у «Святому сімействі».

«Ось як повинен був скінчити Бауер! Він боровся, як тільки міг, проти всіх гегелівських категорій», за винятком Самосвідомості,— особливо в період славетної боротьби «Literatur-Zeitung» проти пана Хінрікса. Як він боровся проти них і як він їх переміг,— ми вже бачили. Процитуємо ще Віганда, стор. 110, де він твердить, що

«істинне» (1) «*розв'язання*» (2) «*суперечностей*» (3) «у природі й історії» (4), «*істинна єдність*» (5) «відокремлених одне від одного відношень» (6), «істинна» (7) «основа» (8) «і бездонна пучина» (9) «релігії — істинно-*безконечна*» (10), «непереборна, самотворча» (11) «особистість» (12) — «ще не знайдена».

У трьох рядках — не дві сумнівні гегелівські категорії, як у Гесса, а ціла дюжина «істинних, безконечних, непереборних» гегелівських категорій, що виявляються як такі внаслідок «істинної єдності відокремлених одне від одного відношень»,— «ось як повинен був скінчити Бауер!». І коли святий муж уявляє, що йому вдасться відкрити в Гессі віруючого християнина не тому, що Гесс «сповнений надії»,— як говорить Бруно,— а тому, що він *позбавлений* надії, і тому, що він говорить про «воскресіння», то наш великий отець церкви дає нам можливість викрити його, на підставі все тієї ж сторінки 110, в самому явному ***іудействі.*** Він заявляє там,

«що *дійсна жива людина в плоті ще не народилась*»!!! (нове одкровення щодо призначення «єдиної статі») «і що породжений виродок» *(Бруно Бауер?!?)* «ще не спроможний справитися з усіма *догматичними формулами*» і т. д.

Це означає, що *месія* ще не народився, що *син чоловічеський* ще тільки повинен явитися у світ і що цей світ, як світ Старого завіту, ще перебуває під ферулою *закону,* «догматичних формул».

Подібно до того як вище святий Бруно використав «Енгельса і Маркса» для переходу до Гесса, так тепер Гесс служить йому для того, щоб кінець кінцем привести і Фейєрбаха у причинний зв'язок із своїми екскурсами про Штірнера, про «Святе сімейство» і про «Останніх філософів».

«Ось як повинен був скінчити Фейєрбах!» «Філософія повинна була скінчити *благочестям*» і т. д. (Віганд, стор. 145).

Але справжній причинний зв'язок полягає в тому, що цей вигук є наслідування одного, спрямованого, між іншим, проти Бауера, місця з «Останніх філософів» Гесса (Передмова, стор. 4):

«Так — і не інакше — повинні були попрощатися із світом останні потомки християнських аскетів».

Святий Бруно закінчує свою обвинувальну промову проти Фейєрбаха і його уявних спільників зверненням до Фейєрбаха, докоряючи його в тому що він уміє тільки «сурмити», «сповнювати повітря звуками сурми»,— тимчасом як Monsieur * Б. Бауер або Madame la critique **, цей «породжений виродок», не кажучи вже про невпинне «знищення», «*їде на своїй тріумфальній колісниці і здобуває нові тріумфи*» (стор. 125), «скидає з трону» (стор. 119), «розтрощує» (стор. 111), «поражає, наче грім» (стор. 115), «руйнує до самих основ» (стор. 120), «розбиває вщент» (стор. 121), дозволяє природі тільки «животіти» (стор. 120), будує «більш суворі» (!) «темниці» (стор. 104) і, нарешті, з «нищівним» попівським красномовством розвиває на стор. 105 бадьоро-праведно-весело-вільні [94] думки про «міцно-кріпко-твердо-існуюче», на стор. 110 обрушує на голову Фейєрбаха «кам'яні громади і скелі» і на закінчення переборює з допомогою якоїсь диверсії навіть святого Макса, доповнюючи на стор. 124 «критичну критику», «суспільне суспільство» і «кам'яні громади і скелі» ще «найабстрактнішою абстрактністю і «найжорсткішою жорсткістю».

Все це святий Бруно вчинив «через самого себе, в самому собі і з самим собою», бо він і є «Він сам», більше того — він «сам і є завжди найвеличніший і може бути завжди найвеличнішим» (*є* і *може* бути!) «через самого себе, в самому собі і з самим собою» (стор. 136). Sela ***.

Святий Бруно був би безперечно небезпечний для жіноцтва, бо він — «чарівна особа», якби тільки він, «з другого боку», не боявся «в такій же мірі» «чуттєвості, як тієї перепони, наткнувшись на яку людина неминуче завдасть собі смертельного *удару*». Тому «через самого себе, в самому собі і з самим собою» він навряд чи зірве хоч одну квітку, але дасть усім квітам зав'янути в безмежному сумі й істеричній журбі за «чарівною особою», яка «має цю єдину стать і ці єдині, певні статеві орган » ****.

---

* — мосьє. *Ред.*

** — мадам критика. *Ред.*

*** Все. *Ред.*

**** Далі в рукопису перекреслено:

«5. *Святий Бруно на своїй «тріумфальній колісниці»*.

Перш ніж розстатися з нашим «переможним і впевненим у перемозі» отцем церкви, вмішаємось на хвилину в бездільну масу, яка збігається з таким же жаром, коли він «їде на своїй тріумфальній колісниці і здобуває нові тріумфи», як і в той час, коли генерал Том Там робить диверсію із своїми чотирма поні. Якщо при цьому лунають вуличні пісні, то все-таки та обставина, що людину зустрічають вуличними піснями, «міститься в понятті» тріумфу «взагалі»». *Ред.*

III

СВЯТИЙ МАКС[95]

«Was jehen mir die jrinen Beeme an?» [96]

Святий Макс експлуатує, «вживає» або «використовує» собор для того, щоб дати довгий апологетичний коментарій до *«Книги»*, яка є не яка-небудь книга, а «Книга», книга як така, книга в її чистому вигляді, тобто досконала книга, Священна Книга, книга як щось священне, книга як втілення святині, книга в небесах, а саме — *«Єдиний і його власність»*. Ця «Книга» *впала*, як відомо, з неба під кінець 1844 р. і набула рабського образу у О. Віганда, в Лейпцігу [97]. Так вона прирекла себе на знегоди земного життя і зазнала нападу з боку трьох «єдиних» — таємничої особи *Шеліги*, гностика *Фейєрбаха* і *Гесса* [98]. Як би не підносився завжди святий Макс як творець над собою як творінням, а також і над іншими своїми творіннями, він усе-таки сповнився співчуття до своєї слабої дитини і видав — щоб захистити і укрити її від небезпек — голосний «радісний критичний клич».— Щоб збагнути цей «радісний критичний клич», а також таємничу особу *Шеліги* в усьому їх значенні, ми повинні тут зайнятися до певної міри церковною історією і придивитися уважніше до «Книги». Або, говорячи мовою святого Макса: ми «епізодично вставимо» «в цьому місці» церковно-історичне «міркування» про «Єдиного і його власність» «тільки тому», «що, нам здається, таке міркування могло б сприяти з'ясуванню всього іншого».

«Брамо, піднеси верх твій, і піднесіться, двері вічні, і хай входить цар слави.— Хто цей цар слави? «Полководець» міцний і сильний, «полководець» сильний у бою. Брамо, піднеси верх твій, і піднесіться, двері вічні, і хай входить цар слави! — Хто цей цар слави? Господь Єдиний. Він — цар слави» (Книга псалмів, 24, 7—10).

1. ЄДИНИЙ І ЙОГО ВЛАСНІСТЬ

Людина, яка «в основу своєї справи поклала Ніщо» [99], починає, як добрий німець, свій протяжний «радісний критичний клич» відразу ж з ієреміади: «Що тільки не повинно бути Моєю справою?» (стор. 5-а Книги). І він продовжує скаржитися душонадривними словами, що «все повинно бути його справою», що йому нав'язують «справу бога, справу людства, істини, свободи, далі — справу Його народу, Його государя» і тисячі інших добрих справ. Бідолаха! Французький і англійський буржуа скаржаться на нестачу ринків збуту, на торговельні кризи, на біржову паніку, на щохвилини мінливу політичну обстановку і т. д.; німецький дрібний буржуа, активна участь якого в буржуазному русі була тільки ідеальною,— а в усьому іншому він опинявся лише в ролі битого,— цей німецький дрібний буржуа уявляє собі свою власну справу тільки як «справедливу справу», як «справу свободи, істини, людства» і т. д.

Наш німецький шкільний наставник tout bonnement * бере на віру цю ілюзію німецького дрібного буржуа і дає попередній розбір усіх цих добрих справ на трьох сторінках.

Він досліджує «справу бога», «справу людства» стор. 6 і 7) і з'ясовує, що це — «суто егоїстичні речі», що як «бог», так і «людство» піклуються тільки про *свою справу*, що «істина, свобода, гуманність, справедливість» «заінтересовані тільки в собі, а не в нас, тільки у Своєму благу, а не в Нашому»,— звідси він робить висновок, що всі ці особи «дістають при цьому надзвичайні вигоди». Він доходить до того, що перетворює ці ідеалістичні фрази — бог, істина і т. д.,— в заможних бюргерів, які «дістають надзвичайні вигоди» і втішаються *«доходним* егоїзмом». Але думка про це, наче черв'як, точить святого егоїста: «А Я?» вигукує він. «Я, із свого боку, матиму звідси урок і, замість того щоб далі служити цим великим егоїстам, краще сам стану егоїстом!» (стор. 7).

* — простодушно. *Ред.*

Отже, ми бачимо, які священні мотиви керують святим Максом при його переході до егоїзму. Не блага світу цього, не скарби, які поїдає міль та іржа, не капітали його Спів-Єдиних, а скарб небесний, капітали божі, істина, свобода, людство і т. д.— ось що не дає йому спокою.

Коли б до нього не приставали з вимогою служити стільком хорошим речам, він так ніколи і не зробив би відкриття, що і в нього є своя «власна» справа, не «поклав би», отже, в основу цієї своєї справи — «Ніщо» (тобто «Книгу»).

Коли б святий Макс придивився трошки ближче до різних «речей» і «власників» цих речей, наприклад до бога, людства, істини, він прийшов би до протилежного висновку: він зрозумів би, що егоїзм, який грунтується на егоїстичному способі дії цих осіб, неминуче є таким же уявним, як і самі ці особи.

Замість цього наш святий вирішує вступити в конкуренцію з «богом» та «істиною» і спиратися на Себе — «на Мене, на того самого Я, що цілком так само, як бог, є Ніщо всього іншого, Я, що є Моє Все, Я, щó означає — Єдиний... Я — Ніщо в розумінні пустоти, *але* творче Ніщо, Ніщо, з якого Я сам, як творець, творю Все».

Святий отець церкви міг би висловити це останнє положення і так: Я — Все в пустоті безглуздя, «*але*» Я — нікчемний творець, Я — Все, з якого я сам, як творець, творю Ніщо.

Яке з цих двох різночитань правильне, з'ясується далі. Така передмова.

Сама «Книга» поділяється, як і «блаженно пам'яті» біблія, на Старий і Новий завіт — а саме, на єдину історію людини (Закон і Пророки) і на нелюдську історію Єдиного (Євангеліє царства божого). Перша книга — це історія в межах логіки, логос, скований минулим; друга — логіка в історії, звільнений логос, який змагається з сучасністю і переможно її переборює.

СТАРИЙ ЗАВІТ: ЛЮДИНА [100]

1. Книга буття, тобто Життя Людини

Святий Макс прикривається посиланням на те, що він пише тут *біографію* свого смертельного ворога, «*Людини*», а не «*Єдиного*» або «дійсного індивіда». Це вплутує його в найзабавніші суперечності.

Як годиться усякій порядній Книзі буття, «Життя Людини» починається ab ovo *, з «дитини». Дитина, як нам роз'яснюється на стор. 13, «з самого початку живе у боротьбі з усім світом, вона чинить опір усьому, і все чинить їй опір». «Обидві сторони

* — буквально: з яйця, тобто з самого початку. *Ред.*

залишаються ворогами», але зберігають «взаємну повагу і шанобливість» і «постійно тримаються насторожі, підглядаючи слабості одна в одної»; це роз'яснюється далі, на стор. 14, в тому розумінні, «що ми», будучи дітьми, «намагаємось проникнути в *суть речей* або дізнатися, що існує за речами; *тим-то*» (виходить, тепер уже не з ворожнечі) «ми *підглядаємо* у всіх цих речах їх *слабості*». (Тут видно перст *Шеліги*, торговця таємницями [101].) Отже, *дитина* відразу стає *метафізиком*, який прагне проникнути «в *суть* речей».

Ця дитина, *яка віддається спекулятивним міркуванням*, серцю якої «природа речей» ближча, ніж її іграшка, «з бігом часу» впевнено справляється із «світом речей», перемагає його і вступає потім у нову фазу, *в юнацький вік*, де її чекає нова «важка життєва боротьба», боротьба проти розуму, бо «*духом називається*» «*перше самознайдення*» і: «Ми підносимось над світом, ми — дух» (стор. 15). Точка зору *юнака* є «небесною»; дитина тільки «*заучувала*», «вона не затримувалась на суто логічних або теологічних питаннях»,— *подібно до того* як і (дитина) «Пілат» швидко обминає питання: «що є істина?» [102] (стор. 17). Юнак «прагне оволодіти думками», він «розуміє ідеї, *Дух*» і «відшукує ідеї»: він «віддається своїм думкам» (стор. 16). у нього «абсолютні думки, тобто *нічого крім думок*, логічні думки». Юнак, «що поводить себе» таким чином, замість того щоб захоплюватися молодими жінками та іншими земними речами, є не хто інший, як молодий «Штірнер», берлінський юнак, що вивчає науки, займається логікою Гегеля і побожно дивиться на великого Міхелета. Про *цього* юнака слушно сказано на стор. 17: «видобувати на світ *чисту думку*, віддаватися їй — у цьому *радість юності*, і всі світлі образи ідеального світу — істина, свобода, людство, Людина і т. д.— осявають і надихають юну душу».

Цей юнак «відкидає вбік» потім також і «предмет» і «віддається» виключно «своїм думкам»; «все недуховне він об'єднує під зневажливою назвою *зовнішніх речей* і якщо він усе-таки схильний до дечого з цих зовнішніх речей, наприклад до студентських молодецтв і т. д., то тільки тоді, коли він *відкриває* в них дух, і тому, що він *відкриває* в них дух, тобто коли вони є для нього *символами*». (Хто не «*відкриє*» тут «Шелігу»?) Доброзвичайний берлінський юнак! Пивний статут корпорантів був для нього тільки «символом», тільки на догоду «символу» він не раз після випивки опинявся під столом, де він, мабуть, теж хотів «відкрити дух»! — Який доброзвичайний цей милий юнак, що його міг би взяти за зразок старий *Евальд*, який написав два томи про «доброзвичайного юнака» [103], видно також з того, що саме про нього «сказано» (стор. 15): «Треба залишити батька і матір, вважати розірваною всяку природну владу». Для нього, «для розумного, не існує сім'ї як природної влади, він зрікається батьків, братів та сестер

і т. д.»,— але всі вони відроджуються «як *духовна, розумна* влада», завдяки чому доброзвичайний юнак примиряє покірність і страх перед батьками із своєю спекулятивною совістю, і все лишається по-старому. І так само «сказано» (стор. 15): «Богу треба коритися більше, ніж людям»[104]. І, нарешті, доброзвичайний юнак досягає найвищої вершини моральності на стор. 16, де «сказано»: «Своїй совісті треба коритися більше, ніж богу». Це високе моральне почуття підносить його навіть над «мстивими евменідами» і навіть над «гнівом Посейдона»,— він не боїться більше нічого, крім — «совісті».

Відкривши, що «дух є істотне», він уже не боїться більше навіть таких досить рискованих висновків:

«*Але* якщо дух і пізнаний як істотне, *то* є *все-таки* щось, що проводить грань між бідним і багатим духом, і *тим-то*» (!) «*люди* прагнуть стати багатими духом; *Дух* хоче розширити свої межі, заснувати своє царство, царство не від світу цього,— світу, тільки що подоланого.— *Таким шляхом* він намагається стати Всім в Усьому»[105] (*яким* це шляхом?), «тобто *хоч* Я — дух, але *все-таки* Я — дух недосконалий *і повинен*» (?) «ще тільки шукати досконалого духа» (стор. 17).

«*То* є все-таки *щось,* що проводить грань».— «*Щось*» — що це значить? Що за «Щось» проводить цю грань? Ми ще не раз зустрінемо у нашого святого мужа оце таємниче «Щось», причому з'ясується, що це — Єдиний на точці зору *субстанції,* початок «єдиної» логіки і як такий — справжня тотожність гегелівського «буття» і «ніщо». Що б це «Щось» не починало, не говорило, не робило,— за все це ми покладаємо, таким чином, відповідальність на нашого святого, який відноситься до нього як творець. Спочатку це «Щось», як ми бачили, проводить грань між бідним і багатим. А чому саме? Тому що «дух пізнаний як істотне». Бідне «Щось», яке без цього пізнання ніколи не прийшло б до розрізнення між бідним і багатим! — «І тим-то *люди* намагаються» і т. д. «*Люди*»! Тут перед нами друга безособова особа, яка поряд з тільки що розглянутим «Щось» є на послугах у Штірнера і повинна виконувати для нього найважчу, чорну роботу. Як обоє вони підтримують одне одного, ясно видно на даному прикладі. Оскільки «Щось» проводить грань між бідним духом і багатим, то «люди» (кому ще, крім як вірному рабу Штірнера *, могло б спасти на думку щось подібне),— «*люди* намагаються *тому* стати багатими духом». «Щось» подає знак і відразу ж «люди» підхоплюють на весь голос. Поділ праці проведено класично.

Оскільки «люди намагаються стати *багатими духом»,* то «*Дух* хоче розширити свої межі, заснувати *своє царство»* і т. д. «Але якщо» тут і є якийсь зв'язок, «то все-таки не все одно», чи прагнуть «люди стати *багатими духом»* або ж «*Дух* хоче заснувати своє царство». «*Дух*» досі ще *нічого* не хотів, «*Дух*» ще не фігу-

* Іронічний натяк на Ф. Шелігу. Див. цей том, с. 120. *Ред.*

рував як *особа*,— мова йшла тільки про дух «юнака», а не просто про «*Дух*», не про дух як *суб'єкт*. Але нашому святому письменникові став потрібний тепер зовсім інший дух, ніж дух юнака, щоб протипоставити його цьому останньому духові як чужий, зрештою — як святий дух. *Викрут* № 1.

«Таким шляхом дух намагається стати Всім в Усьому» — трохи темний вислів, який роз'яснюється потім такими словами: «Хоч Я — дух, але все-таки я — дух недосконалий *і повинен ще тільки шукати досконалого духа*». Але якщо святий Макс — «недосконалий дух», «то все-таки не все одно», чи повинен він свій дух «*зробити досконалим*» або ж шукати «*досконалого* духа». Кількома рядками вище він взагалі мав справу тільки з «*бідним*» і «*багатим*» духом — кількісна, мирська відмінність,— а тепер раптом з'являються «*недосконалий*» і «*досконалий*» дух — відмінність якісна, містична. Прагнення до удосконалення власного духа може тепер перетворитися в погоню «недосконалого духа» за «досконалим *духом*». Наче привид, тут бродить святий дух. *Викрут* № 2.

Святий автор продовжує:

«Але тим самим» (тобто з перетворенням прагнення до «удосконалення» *мого* духа в шукання «досконалого *духа*») «Я, який тільки що знайшов Себе як дух, тут же знову втрачаю Себе, схиляючись перед досконалим духом, як не Моїм власним, а *потойбічним* Я, і відчуваючи свою пустоту» (стор. 18).

Це не що інше, як дальший розвиток викруту № 2. Після того як «досконалий дух» *припущено* як *реальну істоту* і протипоставлено «недосконалому духові», стає само собою зрозумілим, що «недосконалий дух», юнак, болюче, до самої глибини душі, відчуває «свою пустоту». Але підемо далі!

«До духа, правда, зводиться Все, *але* хіба всякий дух — справжній дух? Справжній і істинний дух є ідеал духа, «святий дух». Це не Мій або Твій дух, але *саме*» (!) — «ідеальний, потойбічний дух — «бог». «Бог є дух»» [106] (стор. 18).

Тут «досконалий дух» раптом перетворено у «справжній», і відразу ж слідом за тим — у «справжній і істинний дух». Останній визначається ближче як «ідеал духа, святий дух» і це доводиться тим, що він «не Мій або Твій дух, а *саме* потойбічний, ідеальний дух — бог». Істинний дух є *ідеал* духа тому, що він «саме» *ідеальний!* Він є святий дух тому, що він «саме» — бог! Яка «віртуозність мислення»! Відзначимо ще мимохідь, що про «Твій» дух досі не було мови. Викрут № 3.

Отже, якщо я намагаюсь шляхом тривалої роботи над собою стати математиком, або, за святим Максом, зробити себе «досконалим» у математиці, то я шукаю «досконалого» математика, тобто «справжнього і істинного» математика, який є для математика «ідеалом», шукаю «святого» математика, який відрізняється від Мене і Тебе (хоч Ти можеш бути в моїх очах досконалим матема-

тиком, як в очах берлінського юнака його професор філософії є досконалий дух); такий математик є «саме ідеальним, потойбічним», це — математик у небесах, «бог». Бог є математик.

До всіх цих великих результатів святий Макс приходить тому, що «є певна відмінність між багатим духом і бідним»,— тобто в перекладі звичайною мовою йдеться про те, чи багатий хто-небудь у духовному відношенні чи бідний,— і тому, що його «юнак» відкрив цей дуже чудовий факт.

Святий Макс продовжує на стор. 18:

«*Мужа* відділяє від юнака *те*, що юнак бере світ таким, який він є», і т. д.

Отже, ми не знаємо, як юнак приходить до того, щоб — цілком для нас несподівано — брати світ таким, «який він є», не бачимо ми також, як наш святий діалектик переходить від юнака до мужа, а дізнаємося тільки, що виконати цю послугу і «*відділити*» юнака від мужа повинно — «Щось». Але навіть саме «Щось» не в силі зрушити з місця громіздкий віз єдиних думок. Бо хоч «*Щось*» і «відділило мужа від юнака», муж усе-таки падає знову до рівня юнака, знову починає займатися «тільки духовним» і не рухається з місця, поки на допомогу з новою припряжкою не поспівають «люди». «Тільки тоді, коли полюблять себе *в плоті* і т. д.» (стор. 18),— «тільки тоді» все знов приходить у рух, муж відкриває, що у нього є особистий інтерес, і приходить до «*другого самознайдення»*, оскільки він не тільки «знаходить себе як дух», подібно до юнака, «щоб відразу ж знову втратити себе у загальному дусі», але усвідомлює себе «духом *у плоті*» (стор. 19). Цей «дух у плоті» виявляється, нарешті, «заінтересованим не тільки у своєму дусі» (як юнак), «а в цілковитому задоволенні, в задоволенні цілісного суб'єкта» (заінтересованість у задоволенні цілісного суб'єкта!),— він приходить до того, що «задоволений собою таким, яким він є у плоті». Як справжній німець, штірнерівський «муж» приходить до всього дуже пізно. На паризьких бульварах і лондонській Ріджент-стріт він міг би побачити сотні фланіруючих «юнаків», франтів і денді, які ще не знайшли себе як «духа у плоті» і все-таки «задоволені собою такими, якими вони є у плоті», і вбачають свій головний інтерес у «задоволенні цілісного суб'єкта».

Це друге «самознайдення» приводить нашого святого діалектика в такий запал, що він раптом випадає із своєї ролі і говорить уже не *про мужа*, а *про самого Себе*, розкриваючи таким чином свою таємницю — що Він сам, Він Єдиний, і є «муж» і що «муж» = «Єдиний». Новий викрут.

«Як знаходжу Я Себе» (читай: «як юнак знаходить себе») «за *речами*, і саме як *дух*, так згодом Я повинен Себе знайти» (читай: «муж повинен себе знайти») «за *думками*, а саме: як їх творець і власник. У період духів думки переростали Мене» (юнака), «хоч вони були породженнями Моєї голови; як маячні фантазії, витали вони наді Мною і викликали в Мене трепет; це була похмура, жахлива

сила. Думки стали для самих себе *плоттю*, стали привидами на зразок бога, імператора, папи, відчизни і т. д.; руйнуючи їх тілесність, Я сприймаю їх знов у Мою власну тілесність і *говорю:* тільки Я один — у плоті. І ось тепер Я беру світ таким, який він є для Мене, як *Мій* світ, як Мою власність: я відношу все до Себе».

Таким чином, після того як муж, ототожнений тут з «Єдиним», надав спочатку думкам тілесності, тобто перетворив їх у привиди, він знову руйнує тепер цю тілесність, сприймаючи її назад у своє власне тіло і тим самим перетворюючи його в тіло привидів. Те, що до своєї власної тілесності він приходить тільки через заперечення привидів, показує, яка ця конструйована тілесність мужа, про яку він повинен спочатку «сказати собі», щоб у неї повірити. Але і те, що він «собі говорить»,— він «говорить» неправильно. Ту обставину, що, крім його «єдиного» тіла, в його голові не знаходяться ще всілякі самостійні тіла, сперматозоїди, він перетворює в *«міф»* *: Тільки Я *один* у плоті. Ще один викрут.

Далі. Муж, який, бувши ще юнаком, набив собі голову всякими дурницями про пануючі сили і відношення, якими, наприклад, є імператор, вітчизна, держава і т. ін.,— причому він знав про них тільки у формі своїх уявлень, як свої власні «маячні фантазії»,— цей муж, *згідно з поглядом святого Макса, дійсно руйнує всі ці сили* тим, що викидає з голови свою помилкову думку про них. Стан справ зовсім інший: саме тепер, коли він уже не дивиться на світ крізь окуляри своєї фантазії, він повинен подумати про практичні взаємовідношення цього світу, повинен вивчити їх і зважати на них. Зруйнувавши *фантастичну* тілесність, якою він наділяв світ, він знайде дійсну тілесність світу поза своєю фантазією. Із зникненням *примарної* тілесності імператора для нього зникла не тілесність імператора, а його *примарність* — дійсна влада імператора може бути тільки тепер оцінена в усьому її обсязі. Викрут № 3 [a].

Юнак, що фігурує як муж, не ставиться навіть критично до думок, які мають силу і для інших і мають обіг як категорії, а критикує тільки такі думки, які є «простими породженнями його голови», тобто відтвореними в його голові загальними уявленнями про існуючі відношення. Так, наприклад, він скасовує навіть не *категорію* «вітчизни», а тільки свою приватну думку про цю категорію, після чого все ще лишається в силі *загальнозначима* категорія, і навіть у галузі «філософського мислення» робота ще тільки починається. Він хоче, однак, запевнити нас у тому, що він знищив саму категорію тим, що знищив своє благодушне приватне ставлення до неї,— цілком так само, як він тільки що хотів запевнити нас у тому, що знищив владу імператора,

---

* В оригіналі гра слів: «sagen» — «говорити, сказати», «Sage» — «казка, міф». *Ред.*

відмовившись від свого фантастичного уявлення про імператора. Викрут № 4.

«*І ось*», продовжує святий Макс, «Я беру світ таким, який він є для Мене, як Мій світ, як Мою власність».

Він бере світ таким, який він є для нього, тобто *так, як він змушений його взяти,* і тим самим він *привласнив* собі світ, зробив його своєю власністю,— спосіб придбання, якого, правда, не знайдеш ні в одного економіста, але метод і успіхи якого будуть тим блискучіше розкриті в «Книзі». Але, по суті, не «світ», а тільки свою «маячну фантазію» про світ «бере» він як Свою і привласнює її Собі. Він бере світ як своє уявлення про світ, а світ як його уявлення є його уявлювана власність, власність його уявлення, його уявлення як власність, його власність як уявлення, його власне уявлення або його уявлення про власність; і все це він висловлює в незрівнянній фразі: «Я відношу все до Себе».

Після того як муж збагнув, за визнанням самого святого, що світ був населений тільки тому привидами, що вони ввижалися юнакові; після того як *уявний світ* юнака зник для мужа, — муж уже перебуває в *дійсному,* не залежному від юнацьких ілюзій світі.

І от, слід було б сказати так: Я беру світ таким, яким він існує *незалежно від мене,* в тому вигляді, в якому він *належить собі самому* (сам «муж бере» — див. стор. 18 — «світ таким, який він є», а не як йому заманеться), насамперед як Мою не-власність (Моєю власністю він був досі лише як привид),— я відношу Себе до всього, і лише остільки відношу все до Мене.

«Якщо я як дух відштовхнув від себе світ з найглибшим до нього презирством, то як власник Я відштовхую духів або ідеї назад в їх суєтність. Вони не мають більше влади наді мною, подібно до того як над духом не має влади ніяка «земна сила»» (стор. 20).

Ми бачимо тут, що власник, штірнерівський муж, негайно вступає, sine beneficio deliberandi atque inventarii *, у володіння спадщиною юнака, що складається, за його власними словами, з самих тільки «маячних фантазій» і «привидів». Він вірить у те, що в процесі перетворення з дитини в юнака він дійсно справився із світом речей, а в процесі перетворення з юнака в мужа справився і з духовним світом, що він як муж носить тепер у кишені весь світ і йому більше ні про що турбуватись. Якщо,— як він базікає слідом за юнаком,— ніяка земна сила крім нього не має влади над духом, і, отже, дух є найвища сила на землі,— а Він, муж, підкорив собі цього всемогутнього духа,— то хіба він не

* — не використовуючи права на роздум і врахування, тобто старого принципу спадкоємного права, згідно з яким спадкоємцю повинен надаватися час для того, щоб вирішити, приймає він спадщину чи ні. *Ред.*

досяг повної всемогутності? Він забуває, що він зруйнував тільки той фантастичний і примарний образ, в який прибралися думки — «вітчизна» і т. д.— під черепом «юнака», але що він навіть ще й *не зачепив* цих думок, оскільки вони виражають *дійсні* відношення. Він ще дуже далекий від того, щоб стати господарем думок,— він поки що виявився тільки спроможним приходити до «думок».

«Тепер, скажемо ми на закінчення, мабуть, ясно» (стор. 199), що святий муж привів свою конструкцію віків до бажаної для нього і наперед встановленої мети. Досягнутий результат він викладає в положенні, що являє собою примарну тінь, яку ми зіставимо зараз з її втраченим тілом.

Єдине положення, стор. 20.

«Дитина була *реалістичною,* вона була в полоні *речей світу цього,* поки їй не вдалося помалу проникнути *за самі ці речі.* Юнак був *ідеалістичним,* його запалювали думки, поки він не піднявся з трудом до рівня мужа,— егоїстичного мужа, який розпоряджається речами і думками на свій розсуд і свій особистий інтерес ставить над усе. Нарешті — старець? Але про це Я ще встигну поговорити, коли сам постарію».

Власник цієї тіні, що дістала самостійне існування.

Дитина була *дійсно* в полоні *у світу своїх речей,* поки їй не вдалося *поступово* (взята напрокат шахрайська підробка розвитку) залишити *ці самі речі позаду себе.* Юнак був *фантастичний,* позбавлений думок через надмір натхнення, поки його не звів з цього рівня своєю роботою муж, егоїстичний *бюргер,* яким речі і думки розпоряджаються на їх розсуд, тому що його особистий інтерес ставить усе вище за нього. Нарешті — старець? — «Що мені до тебе, жоно?» [107]

Вся історія «Життя Людини» зводиться, таким чином, «скажемо ми на закінчення», ось до чого:

1) Штірнер бере різні ступені життєвого процесу тільки як «самознайдення» індивіда, причому ці «самознайдення» завжди зводяться до певного відношення свідомості. Відмінність *свідомості* становить тут, таким чином, життя індивіда. До фізичної і соціальної зміни, яка відбувається з індивідами і породжує змінену свідомість, Штірнеру, звичайно, немає діла. Тому у нього дитина, юнак і муж завжди знаходять світ уже заздалегідь готовим,— подібно до того як і себе «самих» вони тільки «знаходять»; а щоб взагалі що-небудь могло бути «знайдене»,— для цього вони абсолютно нічого не роблять, про це вони нітрохи не турбуються. Але і саме відношення *свідомості* розуміється не належним чином, а тільки в його спекулятивному перекрученні. Тим-то всі ці образи і ставляться до світу по-філософському — «дитина ставиться до світу *реалістично*», «юнак — *ідеалістично*», муж — як негативна єдність обох, як абсолютна негативність, що і висловлено в наведеній вище заключній фразі. Тут розкривається таємниця «Життя Людини», тут виявляється, що «*дитина*» є тільки переряджений «*реалізм*», «*юнак*» — тільки

перепряджений «*ідеалізм*», «*муж*» — тільки перепряджена спроба *розв'язання* цієї *філософської протилежності*. Це розв'язання, ця «*абсолютна негативність*», досягається,— як це ясно вже тепер,— тільки завдяки тому, що муж сліпо бере на віру ілюзії як дитини, так і юнака, і тим самим *вірить*, що він справився із світом речей і з світом духа.

2) Оскільки святий Макс не звертає уваги на фізичне і соціальне «життя» індивіда і взагалі не говорить про «життя», то він цілком послідовно абстрагується від історичних епох, від національності, класу і т. д. або, що *те саме*, він роздуває панівну *свідомість* найближчого до нього класу його безпосереднього оточення, підносячи її до нормальної свідомості «людського життя». Щоб піднятися над цією місцевою обмеженістю і педантизмом шкільного наставника, йому варто б тільки зіставити «свого» юнака з першим-ліпшим юним конторником, з молодим англійським фабричним робітником, з молодим янкі, не кажучи вже про молодого киргиз-кайсака.

3) Неймовірне легковір'я нашого святого — щó і є справжній дух його книги — не заспокоюється на тому, що він примушує свого юнака вірити дитині, а свого мужа — вірити юнакові. Ілюзії, які створюють відносно себе — на ділі чи на словах — деякі «юнаки», «мужі» і т. д., Штірнер сам непомітно сплутує з «*життям*», з *дійсністю* цих надзвичайно сумнівних юнаків та мужів.

4) Уся ця конструкція людських віків уже дана у вигляді прототипу в третій частині гегелівської «енциклопедії» [108] і «з різними перетвореннями» також і в інших місцях у Гегеля. Святий Макс, що має на меті «власні» цілі, повинен був, звичайно, і тут зробити деякі «перетворення»: тимчасом як Гегель, наприклад, ще настільки рахується з емпіричним світом, що зображає німецького бюргера як холопа навколишнього світу,— Штірнер робить його господарем цього світу, яким він не є навіть в уяві. Так само святий Макс удає, що він не говорить про старця з огляду на емпіричні підстави: він хоче ніби почекати, поки він сам перетвориться в старця (тут, таким чином, «Життя Людини» = «Його Єдине життя Людини»). Гегель без найменшого вагання конструює чотири людських віки тому, що, на його думку, в реальному світі заперечення покладає себе двічі, а саме — як місяць і як комета (пор. «Філософію природи» Гегеля [109]), і тому тут чотиричленність заступає місце тричленності. Штірнер вбачає свою єдність у тому, що зливає воєдино місяць і комету, і усуває, таким чином, злощасного старця з «Життя Людини». Підстава цього викруту виявиться відразу ж, як тільки ми займемося конструкцією єдиної історії людини.

2. Економія Старого завіту

Ми повинні тут перенестися на мить від книг «Закону» до книг «Пророків»,— з тим щоб тут же викрити таємницю єдиного домоведення на небі і на землі. І в Старому завіті,— де ще панує закон, а людина панує як наставник, що веде до Єдиного (Послання до галатів, 3, 24),— історія царства Єдиного також відбувається за премудрим планом, установленим відвіку. Все передбачено і наперед визначено для того, щоб Єдиний міг явитися в світ, коли сповняться часи [110] для звільнення святих людей від їх святості.

Перша книга, «Життя Людини», тому і називається «Книгою буття», що вона містить у зародку все домоведення Єдиного, що вона дає нам прообраз усього подальшого розвитку аж до того моменту, коли сповняться часи і настане кінець світу. Вся Єдина історія обертається навколо трьох ступенів: дитини, юнака і мужа, які повертаються «з різними перетвореннями» і дедалі ширшими колами, поки, нарешті, вся історія світу речей і світу духа не зводиться цілком до «дитини, юнака і мужа». Всюди ми будемо знаходити тільки все тих же перевряджених «дитину, юнака і мужа», подібно до того як у них самих ми вже виявили три переряджені категорії.

Вище ми говорили про німецьке філософське розуміння історії. Тут, у святого Макса, ми знаходимо блискучий приклад такого розуміння. Спекулятивна ідея, абстрактне уявлення перетворюється в рушійну силу історії, і тим самим історія перетворюється в просту історію філософії. Але навіть і ця остання розуміється не так, як вона дійсно відбувалася згідно з існуючими джерелами,— не кажучи вже про те, як вона розвивалась під впливом реальних історичних відносин,— а так, як її зрозуміли і виклали новітні німецькі філософи, особливо Гегель і Фейєрбах. І з самих цих викладів знов-таки береться тільки те, що може бути пристосоване до даної мети і перейшло за традицією до нашого святого. Історія стає, таким чином, простою історією упереджених ідей, казкою про духів і привидів, а дійсна, емпірична історія, що становить основу цієї казки, використовується тільки для того, щоб дати тіла цим привидам; з неї запозичають необхідні імена, які повинні прибрати ці привиди у видимість реальності. При цьому експерименті наш святий часто збивається із своєї ролі і пише нічим не прикриту казку про привиди.

Цей спосіб писати історію ми знаходимо у нього в найбільш наївній, у найбільш класичній простоті. Три прості категорії: реалізм, ідеалізм, абсолютна негативність як єдність обох (що називається тут «*егоїзмом*»), які вже зустрічалися нам в образі дитини, юнака і мужа, кладуться в основу всієї історії і прикрашаються різними історичними вивісками; разом із своїм скромним

почтом допоміжних категорій вони становлять зміст усіх зображуваних уявно-історичних фаз. Святий Макс знову виявляє тут свою безмірну віру, він більше, ніж хто-небудь із його попередників, культивує віру в спекулятивний зміст історії, виготовлений німецькими філософами. В цій урочистій і громіздкій конструкції історії вся справа, таким чином, зводиться до того, щоб підшукати ефектний ряд дзвінких назв для трьох категорій, настільки заялложених, що вони ніяк уже не сміють публічно показуватися під своїми власними іменами. Наш миропомазаний автор цілком міг би зараз же перейти від «мужа» (стор. 20) до «Я» (стор. 201) або ще краще до «Єдиного» (стор. 485); але це було б надто просто. До того ж велика конкуренція між німецькими спекулятивними філософами примушує кожного нового конкурента випускати свій товар не інакше, як з тріскучою історичною рекламою.

«Сила справжнього розвитку», кажучи словами Dottore Graziano, «розвивається найенергійніше» в таких «перетвореннях»:

Основа:

I. Реалізм.
II. Ідеалізм.
III. Негативна єдність обох. «*Хтось*» (стор. 485).

Перше наречення:

I. *Дитина*, залежна від речей (реалізм).
II. *Юнак*, залежний від думок (ідеалізм).
III. *Муж* — (як негативна єдність
у позитивному виразі:
власник думок і речей,
у негативному виразі:
вільний від думок і речей } (егоїзм).

Друге, історичне наречення:

I. *Негр* (реалізм, дитина).
II. *Монгол* (ідеалізм, юнак).
III. *Кавказець* (негативна єдність реалізму та ідеалізму, муж).

Третє, найбільш загальне наречення:

I. Реалістичний егоїст (егоїст у звичайному розумінні) — дитина, негр.
II. Ідеалістичний егоїст (самовідданий) — юнак, монгол.
III. Справжній егоїст (Єдиний) — муж, кавказець.

Четверте, історичне наречення. Повторення попередніх ступенів усередині категорії кавказця.

I. *Древні.* Негроподібні кавказці — хлопчакуваті мужчини — язичники — залежні від речей — реалісти — світ.

Перехід (дитина, що проникає за «речі світу цього») — софісти, скептики і т. д.

II. *Нові.* Монголоподібні кавказці — юнакоподібні мужчини — християни — залежні від думок — ідеалісти — дух.

1. Чиста історія духів, християнство як дух. «Дух».
2. Нечиста історія духів. Дух у відношенні до інших. «Одержимі».
   A. Чисто-нечиста історія духів.
      a) *Привид*, примара, дух у негроподібному стані, як речовий дух або духовна річ — предметна сутність для християнина, дух як дитина.
      b) *Химера*, настирлива ідея, дух у монгольському стані, як духовний у дусі, визначення в свідомості, мислима сутність у християнині — дух як юнак.
   B. Нечисто-нечиста (історична) історія духів.
      a) Католицизм — середньовіччя (негр, дитина, реалізм і т. д.).
      b) Протестантизм — Новий час у межах нового часу — (монгол, юнак, ідеалізм і т. д.).
      Всередині протестантизму можна провести дальші підрозділи, наприклад:
      α) англійська філософія — реалізм, дитина, негр.
      β) німецька філософія — ідеалізм, юнак, монгол.
3. *Ієрархія* — негативна єдність обох у межах монголоїдно-кавказької точки зору. Така єдність настає саме там, де історичне відношення перетворюється в сучасне або де протилежності видаються існуючими одна біля одної. Тут ми маємо, таким чином, два співіснуючі ступені:
   A. «*Неосвічені*» * (злі, bourgeois **, егоїсти в звичайному розумінні) = негри, діти, католики, реалісти і т. д.
   B. «*Освічені*» *** (добрі, citoyens ****, самовіддані, попи і т. д.) = монголи, юнаки, протестанти, ідеалісти.

Обидва ці ступені існують один біля одного, і звідси «легко» виходить, що «освічені» панують над «неосвіченими»,— це і є *ієрархія*. В дальшому ході історичного розвитку виникає потім

з «неосвіченого» — не-гегельянець,

з «освіченого» — гегельянець *****,

звідки виходить, що гегельянці панують над не-гегельянцями. Так спекулятивне уявлення про панування спекуля-

* В оригіналі на берлінському діалекті (Unjebildeten). *Ред.*
** — тут: члени громадянського суспільства. *Ред.*
*** В оригіналі на берлінському діалекті (Jebildeten). *Ред.*
**** — громадяни держави. *Ред.*
***** «Шаман і спекулятивний філософ означають найнижчий і найвищий ступінь на сходах *внутрішньої* людини, монгола» (стор. 453).

тивної ідеї в історії Штірнер перетворює в уявлення про панування самих спекулятивних філософів. Погляд на історію, якого він досі дотримувався,— панування ідеї,— перетворюється в «Ієрархії» в дійсно існуюче тепер відношення, у світове панування ідеологів. Це показує, як глибоко зав'яз Штірнер у спекуляції. Це панування спекулятивних філософів та ідеологів розвивається наприкінці, «бо сповнилися часи», в таке заключне наречення:

a) *Політичний лібералізм*, залежний від речей, незалежний від осіб — реалізм, дитина, негр, Древній, привид, католицизм, «неосвічений», не маючий над собою панів.

b) Соціальний лібералізм, не залежний від речей, залежний від духа, безпредметний — ідеалізм, юнак, монгол, Новий, химера, протестантизм, «освічений», неімущий.

c) *Гуманний лібералізм*, без панів і майна, а отже і без бога, тому що бог є одночасно найвищий пан і найвища власність, ієрархія — негативна єдність у сфері лібералізму і, як така, панування над світом речей і думок; разом з тим досконалий егоїст у знищенні егоїзму — досконала ієрархія. Одночасно становить

Перехід (юнак, що проникає за світ думок) до III. «*Я*» — тобто до досконалого християнина, досконалого мужа, кавказького кавказця і справжнього егоїста, який — подібно до того як християнин став духом через знищення старого світу — здобув плоть і кров через знищення царства духів, прийнявши, sine beneficio deliberandi et inventarii *, спадщину ідеалізму, юнака, монгола, Нового, християнина, одержимого, людини з химерами, протестанта, «освіченого», гегельянця і гуманного ліберала.

NB. 1. «Іноді» можуть бути «вставлені епізодично», якщо випаде слушна нагода, ще й фейєрбахівські та інші категорії, як-от розсудок, серце і т. д., для підвищення колоритності картини і створення нових ефектів. А втім, зрозуміло, що і це — тільки нові переодягання все того ж ідеалізму і реалізму.

2. Про дійсну мирську історію правовірний святий Макс, *Jacques le bonhomme* ** не вміє сказати нічого дійсного і мирського крім того, що він постійно протиставить її під назвою «природи», «світу речей», «світу дитини» і т. д. свідомості, як предмет спекуляцій останньої, як світ, який, всупереч своєму постійному викоріненню, продовжує існувати в містичному присмерку, щоб знов

---

* — не використовуючи права на роздум і врахування. *Ред.*

** — Жак-простак (іронічне прізвисько селянина у Франції). *Ред.*

виступити назовні при всякій слушній нагоді,— мабуть тому, що продовжують існувати діти і негри, а отже «легко» може існувати і їх світ, так званий світ речей. Про подібні історичні і неісторичні конструкції вже добрий старий *Гегель*, говорячи про Шеллінга, цього зразка усіх конструкторів, сказав — і ми можемо це тут повторити:

«Оволодіти знаряддям цього монотонного формалізму не важче, ніж палітрою живописця, на якій є тільки дві фарби, скажімо — чорна» (реалістична, дитиняча, негроподібна і т. д.) «і жовта» * (ідеалістична, юнацька, монгольська і т. д.), «щоб накладати одну фарбу, коли потрібне що-небудь історичне» («світ речей»), «а другу — коли потрібний ландшафт» («небо», дух, Святе і т. д.) («Феноменологія», стор. 39).

Ще більш влучно такі конструкції висміяла «звичайна свідомість» у такій пісні:

Послав хазяїн в поле
Петра косить овес.
Петро вівса не косить
І з поля не іде.

Жене хазяїн в поле пса,
Щоб він Петра кусав.
Не хоче пес Петра кусать,
Петро вівса не косить,—
І не ідуть додому.

Хазяїн тут ломаку шле,
Щоб міцно била пса.
Ломака пса не хоче бить,
Петра не хоче пес кусать,
Петро вівса не косить,
І не ідуть додому.

Вогонь хазяїн в поле шле,
Щоб він палив ломаку.
Вогонь ломаку не бере,
Ломака пса не хоче бить,
Петра не хоче пес кусать,
Петро вівса не косить,—
І не ідуть додому.

Хазяїн воду в поле шле,
Щоб погасить вогонь.
Вода не ллється на вогонь,
Вогонь ломаку не бере,
Ломака пса не хоче бить,
Петра не хоче пес кусать,
Петро вівса не косить,—
І не ідуть додому.

Хазяїн в поле шле бика,
Щоб випив воду він.
Та бик води не хоче пить.
Вода не ллється на вогонь,
Вогонь ломаку не бере,

* У Гегеля: червона й зелена. *Ред.*

Ломака пса не хоче бить,
Петра не хоче пес кусать,
Петро вівса не косить,—
І не ідуть додому.

Хазяїн шле тут різника
Зарізати бика.
Різник бика не хоче бить,
А бик води не хоче пить,
Вода не ллється на вогонь,
Вогонь ломаку не бере,
Ломака пса не хоче бить,
Петра не хоче пес кусать,
Петро вівса не косить,—
І не ідуть додому.

Хазяїн ката в поле шле,
Щоб він повісив різника,
Повісив кат той різника,
Різник зарізав вмить бика,
Бик випив воду всю до дна,
Вода вогонь геть залила,
Вогонь ломаку враз спалив,
Ломака покарала пса,
Петра пес лютий укусив,
Петро годі овес скосив,—
І всі пішли додому [111].

З якою «віртуозністю мислення» і за допомогою якого гімназичного матеріалу Jacques le bonhomme наповнює цю схему, ми зараз побачимо.

3. Древні

Власне кажучи, ми повинні були б почати тут з негрів; але святий Макс, який безперечно засідає в «раді стражів», у своїй незбагненній мудрості заводить мову про негрів лише пізніше, та й то «без претензії на грунтовність і достовірність». Тому якщо грецька філософія передує у нас негритянській ері, тобто походам Сезостріса і наполеонівській експедиції в Єгипет [112], то це пояснюється нашою впевненістю, що наш святий письменник усе мудро розмістив.

«Пригляньмося ж до тих занять, якими захоплюються» штірнерівські Древні.

«Для Древніх світ був істиною,— говорить Фейєрбах; але він забуває зробити важливе доповнення: такою істиною, в приховану неістинність якої вони намагалися проникнути і, кінець кінцем, дійсно проникли» (стор. 22).

«Для Древніх» *їх* «світ» (а не світ взагалі) «був істиною» — цим, звичайно, не висловлено ніякої істини про древній світ, а тільки те, що Древні ставилися не по-християнському до свого світу. Як тільки за їх світом виникла *неістинність* (тобто як тільки цей світ розпався в самому собі внаслідок практичних

колізій; а простежити емпірично цей матеріалістичний розвиток — тільки й становило б інтерес), стародавні філософи намагались проникнути в те, що сховане за світом істини або за істиною їх світу, і, звичайно, побачили тоді, що він став неістинним. Уже самі їхні пошуки були симптомом внутрішнього занепаду цього світу. Jacques le bonhomme перетворює ідеалістичний симптом у матеріальну причину занепаду і, як німецький отець церкви, примушує саму древність шукати своє власне заперечення, — шукати християнства. Таким, з необхідності, виходить у нього місце, що займає в історії древність, тому що Древні — це *«діти»*, які намагаються проникнути за межі «світу речей». «Та це й легко зробити»: перетворивши древній світ у пізнішу свідомість про древній світ, Jacques le bonhomme може, звичайно, одним стрибком перенестися з матеріалістичного древнього світу в світ релігії, в християнство. На противагу реальному світові древності, негайно виступає «божественне слово»; на противагу древній людині, що уявляється у вигляді філософа, виступає християнин, що уявляється у вигляді сучасного скептика. Згідно з цим уявленням, християнин «ніколи не може переконатися в суєтності божественного слова» і внаслідок цієї непереконаності «вірує» «в його вічну і непорушну істину» (стор. 22). Подібно до того як штірнерівська древня людина древня тому, що вона не-християнин, ще не християнин або прихований християнин, так його первісний християнин є християнином тому, що він не-атеїст, ще не атеїст, прихований атеїст. У Штірнера виходить, таким чином, що Древні заперечують християнство, а первісні християни заперечують сучасний атеїзм, а не навпаки. Jacques le bonhomme, подібно до всіх інших спекулятивних філософів, бере всяку річ за її філософський хвіст. Ось ще кілька прикладів цього дитячого легковір'я:

«Християнин повинен вважати себе «пришельцем на землі» (Послання до євреїв, 11, 13)» (стор. 23).

Стан справ зовсім інший, пришельці на землі (що з'явилися завдяки в найвищій мірі природним причинам, наприклад, завдяки колосальній концентрації багатства в усьому римському світі і т. д. і т. д.) змушені були вважати себе християнами. Не християнство робило їх бродягами, а бродяжництво робило їх християнами. На тій же сторінці наш святий отець перескакує від «Антігони» Софокла і зв'язаної з нею святості похоронного обряду прямо до євангелія від Матфея, 8, 22 (дай мертвим ховати своїх мерців), тимчасом як Гегель, принаймні у «Феноменології», поступово переходить від «Антігони» і т. д. до римського світу. З таким же правом святий Макс міг би відразу перейти до середньовіччя і разом з Гегелем висунути наведений біблійний вислів проти хрестоносців або навіть, заради більшої оригінальності,

протипоставити поховання Полініка Антігоною перенесенню праху Наполеона з острова Св. Єлени в Париж. Далі ми читаємо:

«У християнстві непорушна істина родинних уз» (яка на стор. 22 констатується як одна з «істин» Древніх) «зображається як неправда, якої треба якнайшвидше позбутися (Євангеліє від Марка, 10, 29), і так в усьому (стор. 23).

Це положення, в якому дійсність знов поставлена на голову, повинно бути перевернуте так: фактична фальшивість родинних уз (про це, між іншим, треба подивитися документи дохристиянського римського законодавства, що збереглися) визнається у християнстві непорушною істиною, «і так в усьому».

Цих прикладів більше ніж досить для того, щоб показати, як Jacques le bonhomme, який прагне «якнайшвидше позбутися» емпіричної історії, ставить факти на голову, примушує ідеальну історію витворювати матеріальну, «і так в усьому». Спочатку ми дізнаємося тільки, як Древні нібито ставилися до свого світу: як догматики, вони протиставляться древньому світові, їх власному світові, замість того щоб виступати його творцями; мова йде тільки про відношення свідомості до предмета, до істини; отже, мова йде тільки про філософське відношення Древніх до їх світу — замість древньої історії перед нами історія древньої філософії, та й вона тільки в тому вигляді, в якому святий Макс уявляє її собі за Гегелем і Фейєрбахом.

Так, історія Греції, від часів Перікла включно, зводиться до боротьби абстракцій: розум, дух, серце, мирське життя і т. д. Це — грецькі партії. В цьому світі привидів, що видається за грецький світ, і «орудують» тому алегоричні особи, як, наприклад, пані Щиросердість, а міфічні фігури, як-от Пілат (який уже неодмінно мусить бути там, де є діти), розмістилися, з повною серйозністю, поряд з Тімоном з Фліунта.

Після того як святий Макс підніс нам декілька вражаючих одкровень про софістів і Сократа, він відразу ж перескакує до скептиків. Він вбачає в них завершувачів початої Сократом роботи. Позитивна філософія греків, що йде якраз за софістами і Сократом, особливо енциклопедична наука Арістотеля, зовсім не існує, таким чином, для Jacques le bonhomme. Він «прагне якнайшвидше позбутися» минулого, він поспішає перейти до «Нових», і такий перехід відкривається йому в особі скептиків, стоїків і епікурейців. Подивимося ж, які одкровення нашого святого отця відносно їх.

«Стоїки хочуть здійснити ідеал мудреця... людини, що вміє жити... вони знаходять цей ідеал у презирстві до світу, в житті без життєвого розвитку, без дружніх стосунків із світом, тобто в ізольованому житті, а не в житті, спільному з іншими; тільки стоїк живе, все інше для нього мертве. Навпаки, епікурейці вимагають рухливого життя» (стор. 30).

Ми відсилаємо Jacques le bonhomme,— людину, яка хоче здійснити себе і вміє жити,— між іншим, до Діогена Лаерція; він

побачить там, що не стоїк є втілений мудрець, а мудрець, sophos, є лиш ідеалізований стоїк; він побачить також, що sophos виступає не тільки в образі стоїка, а зустрічається так само в епікурейців, ново-академіків і скептиків. Взагалі ж sophos є перший образ, в якому постає перед нами грецький philosophos *; він виступає міфологічно в семи мудрецях, практично — в Сократі і як ідеал — у стоїків, епікурейців, ново-академіків [113] і скептиків. Кожна з цих шкіл має, звичайно, свого власного σοφός **, як святий Бруно — свою власну «єдину стать». Більше того, святий Макс може знайти «le sage» *** у XVIII столітті, у філософії просвітництва, і навіть у Жан Поля в особі «мудрих людей», як-от Еммануїл і т. д. Стоїчний мудрець має на увазі зовсім не «життя без життєвого розвитку», а *абсолютно рухливе* життя, як це випливає вже з його погляду на природу — гераклітівського, динамічного, такого, що розвивається, і живого,— тоді як в епікурейців принципом світогляду є, за висловом Лукреція, mors immortalis [114], атом, а замість «рухливого життя» життєвим ідеалом проголошується божественне дозвілля, на противагу божественній енергії в Арістотеля.

«Етика стоїків (їх єдина наука, бо про дух вони зуміли висловити тільки те, як він повинен ставитися до світу, а про природу — фізику — тільки те, що мудрець повинен утверджувати себе проти неї) не є вчення про дух, а тільки вчення про відштовхування світу і про самоутвердження проти світу» (стор. 31).

Стоїки зуміли «висловити про природу», що фізика — одна з найважливіших для філософа наук, і тому вони потрудилися навіть над тим, щоб розвинути далі фізику Геракліта; вони «зуміли далі висловити», що ὥρα, мужня краса, є найвище, що повинен втілити в собі індивід, і прославляли якраз життя, співзвучне з природою, хоч і впадали при цьому в суперечності. Згідно із стоїками, філософія розпадається на три доктрини: «фізику, етику, логіку».

«Вони порівнюють філософію з твариною і з яйцем, логіку — з кістками і сухожиллями тварини і з яєчною шкаралупою, етику — з м'ясом тварини і з білком яйця, а фізику — з *душею* тварини і з жовтком» (Діоген Лаерцій, «Зенон»).

Уже звідси ми бачимо, наскільки неправильно, що «етика була єдиною наукою стоїків». До цього ще треба додати, що, після Арістотеля, вони стали головними засновниками формальної логіки і систематики взагалі.

Наскільки неправильно, ніби «стоїки нічого не зуміли висловити про дух», доводить те, що навіть *духовидіння* бере свій початок від них, через що Епікур виступає проти них як просвітитель і висміює їх, називаючи «старими бабами», тимчасом як неоплатоніки

* — любитель мудрості; філософ. *Ред.*
** — мудреця. *Ред.*
*** — мудреця. *Ред.*

запозичили у них деякі свої небилиці про духів. Це духовидіння стоїків випливає, з одного боку, з неможливості провести динамічний погляд на природу при відсутності матеріалу, який доставляється емпіричним природознавством, а, з другого боку,— з їх прагнення спекулятивно витлумачувати і уподібнювати мислячому духові старогрецький світ і навіть релігію.

«Етика стоїків» є в такій мірі «учення про відштовхування світу і самоутвердження проти світу», що, наприклад, стоїчною чеснотою вважається — «мати сильну вітчизну, доброго друга», що «саме тільки прекрасне» визнається «благом» і що стоїчному мудрецеві дозволяється будь-яким способом змішуватись із світом, наприклад вчиняти кровозмішення і т. д. і т. д. Стоїчний мудрець до такої міри замкнутий, мовляв, «в ізольованому житті, а не в житті, спільному з іншими», що у Зенона про нього сказано:

«нехай мудрий не дивується нічому, що здається дивним,— але достойний не житиме і в *самотині,* бо він *громадський* з природи і *практично діяльний*» (Діоген Лаерцій, книга VII, 1).

А втім, немає рації — для того, щоб спростувати гімназичну мудрість Jacques le bonhomme,— розглядати дуже заплутану і суперечливу етику стоїків.

У зв'язку із стоїками у Jacques le bonhomme з'являються і *римляни* (стор. 31), про яких він, звичайно, нічого не може сказати, бо у них немає філософії. Ми чуємо про них тільки, що *Горацій* (!) «не пішов далі стоїчної житейської мудрості» (стор. 32). Integer vitae scelerisque purus! [115]

У зв'язку із стоїками згадується і *Демокріт,* а саме: з якогось посібника виписується плутане місце, що є в Діогена Лаерція («Демокріт», книга IX, 7, 45), виписується до того ж у неправильному перекладі, і на такій основі будується докладніше міркування про Демокріта. Це міркування варте уваги тим, що воно вступає в пряму суперечність із своєю основою, тобто з вище згаданим плутаним і неправильно перекладеним місцем, і перетворює «спокій духа» («Gemütsruhe» — так Штірнер перекладає εὐθυμία, нижньонімецькою мовою Wellmuth) у «відштовхування світу». Справа в тому, що Штірнер уявляє, ніби Демокріт був стоїком, і саме таким стоїком, яким його уявляють собі Єдиний і звичайна свідомість гімназиста; Штірнер думає, що «вся діяльність Демокріта зводиться до намагання звільнитися від світу», «інакше кажучи,— до відштовхування світу», і що в особі Демокріта можна, отже, спростувати стоїків. Що рухливе життя Демокріта, який багато мандрував по світу, розбиває вщент це уявлення святого Макса; що справжнім джерелом для обізнання з демокрітовою філософією є Арістотель, а не два-три анекдоти Діогена Лаерція; що Демокріт не тільки не віддалявся від світу, а, нав-

паки, був емпіричним природодослідником і першим енциклопедичним умом серед греків; що його майже невідома етика обмежується кількома зауваженнями, які він *начебто* зробив, бувши старим чоловіком, який багато подорожував; що його природничонаукові твори залічуються до філософії тільки per abusum *, бо у нього, на відміну від Епікура, атом був лише фізичною гіпотезою, допоміжним засобом для пояснення фактів, цілком так само, як у співвідношеннях сполук з точки зору нової хімії (Дальтон і т. д.) — все це не до смаку Jacques le bonhomme. Демокріта треба зрозуміти «єдиним» способом, Демокріт говорить про евтимію, отже про спокій духу, отже про замкнення в собі, отже про відштовхування світу; Демокріт є, мовляв, стоїком, і від індійського факіра, що бурмотить «Брахм» (треба було б сказати: «Ом»)[116], він відрізняється лише як вищий ступінь від найвищого, тобто «лише *за ступенем*».

Про епікурейців наш приятель знає рівно стільки ж, скільки про стоїків, а саме обов'язковий гімназичний мінімум. Він протиставить епікурейське «гедоне́» ** стоїчній і скептичній «атараксії» ***, не знаючи, що ця «атараксія» зустрічається і в Епікура, і до того ж як щось вище, ніж «гедоне́»,— внаслідок чого все це протиставлення розлітається в пух і прах. Він розповідає нам, що епікурейці «повчають *лише іншому ставленню* до світу», ніж стоїки; але нехай він покаже нам того (не-стоїчного) філософа «стародавніх і нових часів», який не робив би «лише» те саме. На закінчення святий Макс збагачує нас новим висловом епікурейців: «світ повинен бути обманутий, бо він мій ворог»; досі було відомо тільки те, що епікурейці висловлювалися в тому розумінні, що світ повинен бути *звільнений від обману*, тобто від страху перед богами, бо світ — мій *друг*.

Щоб указати нашому святому на реальну базу, яка лежить в основі філософії Епікура, досить буде згадати ось що: в Епікура вперше зустрічається уявлення про те, що держава грунтується на взаємному договорі людей, на contrat social **** (συνϑηκη).

Наскільки роз'яснення святого Макса з приводу скептиків ідуть по тій же колії, видно вже з того, що він вважає їх філософію більш радикальною, ніж філософію Епікура. Теоретичне відношення людей до речей скептики звели до *видимості*, а на практиці все залишили по-старому, узгоджуючись з цією видимістю так само, як інші узгоджуються з дійсністю; вони тільки змінили назву. А Епікур, навпаки, був справжнім радикальним просвітителем стародавніх часів, він відкрито нападав на античну релігію, і від нього бере свій початок атеїзм римлян, оскільки він у них існував. Тому Лукрецій і прославляв Епікура як героя,

* — з натяжкою. *Ред.*
** — насолоду. *Ред.*
*** — спокою духу. *Ред.*
**** — суспільному договорі. *Ред.*

що вперше скинув богів і знехтував релігію, тому ж у всіх отців церкви, від Плутарха до Лютера, Епікур вважається безбожним філософом par excellence *, називається свинею; внаслідок чого і Клімент Александрійський говорить, що коли Павел ополчається проти філософії, то він має на увазі тільки епікурейську («Килими», книга 1, стор. 295, кельнське видання 1688 р.). Ми бачимо звідси, як «хитро, підступно» і «розумно» поводився цей відкритий атеїст у відношенні до світу, прямо нападаючи на його релігію, тоді як стоїки пристосовували стародавню релігію до своїх спекуляцій, а скептики користувались своїм поняттям «видимості» як приводом до того, щоб супроводити всі свої судження reservatio mentalis **.

Таким чином, за Штірнером, стоїки приходять кінець кінцем до «презирства до світу» (стор. 30), епікурейці — до «тієї ж життєвої мудрості, що й стоїки» (стор. 32), а скептики — до того, що «залишають світ у спокої і зовсім не думають про нього». Всі три школи кінчають, виходить, за Штірнером, байдужістю до світу, «презирством до світу» (стор. 485). Задовго до нього Гегель висловив це так: стоїцизм, скептицизм, епікурейство поставили собі за мету зробити дух байдужим до всього, що дається дійсністю» («Філософія історії», стор. 327).

«У Древніх», так резюмує святий Макс свою критику стародавнього світу ідей, «були, звичайно, думки, але вони не знали *думку* як таку» (стор. 30). При цьому «треба згадати те, що було сказано вище про наші дитячі думки» (там же). Історія стародавньої філософії повинна узгоджуватися з конструкцією Штірнера. Щоб греки не вийшли із своєї ролі дітей, треба, щоб Арістотеля ніколи не було на світі, щоб у нього не зустрічалися в собі і для себе існуюче мислення (ἡ νόησις ἡ καθ' αὑτήν), сам себе мислячий розсудок (αὑτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς) і само себе мисляче мислення (ἡ νόησις τῆς νοήσεως); не повинні взагалі існувати його «Метафізика» і третя книга його «Психології» [117].

З таким же правом, з яким святий Макс нагадує тут про те, «що було сказано вище про наш дитячий вік», він міг би, говорячи про «наші дитячі літа», сказати: «нехай читач подивиться, що далі буде *сказано* про Древніх і негрів і *не буде* сказано про Арістотеля».

Щоб оцінити дійсне значення останніх античних філософських учень в епоху розкладу стародавнього світу, Jacques le bonhomme досить було б тільки звернути увагу на дійсне становище їх адептів за римського світового панування. Він міг би, між іншим, знайти у Лукіана докладний опис того, як народ вважав їх публічними скоморохами, а римські капіталісти, проконсули і т. д. наймали їх як придворних блазнів для того, щоб вони, полаяв-

* — переважно. *Ред.*
** — мисленим застереженням. *Ред.*

шись за столом з рабами за кілька кісток і скоринок хліба і діставши особливе кисле вино, забавляли вельможу і його гостей забавними словами — «атараксія», «афазія» *, «гедоне́» і т. д.**

А втім, коли вже наш молодець хотів зробити з історії стародавньої філософії історію стародавніх часів, то він, само собою зрозуміло, повинен був розчинити стоїків, епікурейців і скептиків у неоплатоніках, філософія яких являє собою не що інше, як фантастичне поєднання стоїчного, епікурейського і скептичного вчення із змістом філософії Платона і Арістотеля. Замість цього він розчиняє ці вчення безпосередньо в християнстві ***.

Не грецька філософія лишилась «позаду» «Штірнера», а «Штірнер» лишився позаду грецької філософії (пор. Віганд, стор. 186)[118]. Замість того щоб сказати нам, *як* «древність» приходить до світу речей і «справляється» з ним, цей темний шкільний наставник примушує її благополучно зникнути за допомогою однієї цитати з Тімона; древність тим природніше «досягає» у святого Макса свого «кінцевого призначення», що, на його думку, Древні були «поставлені *природою*» в умови античної «спільності» [Gemeinwesen] і це, «скажемо на закінчення», «з'ясовується, мабуть», особливо легко в тому випадку, коли суспільний лад, сім'ю і т. д. іменують «так званими *природними* узами» (стор. 33). За допомогою природи стародавній «світ речей» створюється, а за допомогою Тімона і Пілата (стор. 32) він руйнується. Замість того щоб зобразити «світ речей», який став для християнства матеріальною базою, він примушує цей «світ речей» загинути в світі духа, в християнстві.

Німецькі філософи звикли протиставляти древність, як епоху реалізму, християнському і новому часові, як епосі ідеалізму, тоді як французькі і англійські економісти, історики і природодослідники розглядають звичайно древність як період ідеалізму, на противагу матеріалізму і емпіризму нового часу. Так само стародавній світ можна вважати ідеалістичним, оскільки Древні представляють в історії «citoyen», ідеалістичного політика, тоді як Нові зводяться, кінець кінцем, до «bourgeois», до реалістичного ami du commerce [119],— і знов-таки стародавній світ можна розуміти реалістично, оскільки в ньому спільність [Gemeinwesen] була «істиною», тоді як у новий час вона є ідеалістичною «брехнею». Так мало глузду від усіх цих абстрактних протипоставлень та історичних конструкцій.

---

* — утримування від упевнених суджень. *Ред.*

** Далі в рукопису перекреслено: «подібно до того, як французькі аристократи стали після революції вчителями танців в усій Європі, а англійські лорди скоро знайдуть собі належне місце — як конюхи і собачники цивілізованого світу». *Ред.*

*** Далі в рукопису перекреслено: «Штірнер повинен був, навпаки, показати нам, як грецький світ, навіть після свого розкладу, продовжував ще довгий час існувати,— як, поряд з ним, римляни досягли світового панування, які взагалі діла вершили вони на землі, як розвинувся і розпався римський світ і як грецька і римська древність знайшла, нарешті, свою загибель: ідеалістично — у християнстві, матеріалістично — в переселенні народів». *Ред.*

«Єдине», що ми узнаємо з усієї цієї характеристики Древніх, полягає в тому, що хоч Штірнер «знає» дуже мало «речей» про стародавній світ, але тим «краще він їх бачить наскрізь» (пор. Віганд, стор. 191).

Штірнер справді те саме «немовля», про яке пророкує Одкровення Іоанна, 12, 5: «йому належить пасти всіх язичників залізним прутом». Ми бачили, як він залізним прутом свого неуцтва завдає ударів бідним язичникам. «Новим» доведеться не легше.

4. Нові

«Отже, хто во Христі, той нова твар; стародавнє пройшло, тепер усе нове» (Друге послання до корінфян, 5, 17) (стор. 33).

За допомогою цього біблійного вислову стародавній світ дійсно «пройшов», або, як власне хотів висловитися святий Макс, «увесь вийшов» *, і ми, за допомогою одного-єдиного речення, перескочили в новий, християнський, юнацький, монголоподібний «світ духа». Ми побачимо, що і цей світ «увесь вийде» в найкоротший строк.

«Якщо вище було сказано: «для Древніх світ був істиною», то тут ми повинні сказати: «для Нових дух був істиною»,— але і тут і там не можна забувати важливого додатку: «такою істиною, в приховану неістинність якої вони намагались проникнути і, нарешті, дійсно проникли»» (стор. 33).

Якщо ми не хочемо будувати штірнерівських конструкцій, «то ми повинні тут сказати»: для Нових істина була духом — саме святим духом. Jacques le bonhomme знов-таки бере Нових не в їх дійсному історичному зв'язку із «світом речей», який, хоч він і «весь вийшов», усе ж продовжує існувати, а бере їх у теоретичному, саме в релігійному відношенні; історія середньовіччя і нового часу існує для нього знов-таки лише як історія релігії і філософії; в усі ілюзії цих епох і філософські ілюзії щодо цих ілюзій він свято вірить. Надавши, таким чином, історії Нових такого ж обороту, якого він надав історії Древніх, святий Макс може потім уже легко «простежити в ній хід розвитку, подібний до розвитку древності», і перейти від християнської релігії до новітньої німецької філософії з такою ж швидкістю, з якою він перейшов від стародавньої філософії до християнства. Він сам дає характеристику своїй історичній ілюзії на стор. 37, зробивши відкриття, що «Древні нічого не можуть пред'явити, крім *мирської мудрості*», а «Нові ніколи не йшли і не йдуть далі *богословської вченості*», і поставивши урочисто питання: «За межі чого намагались проникнути *Нові?*» Древні і Нові тільки й роблять в історії, що «намагаються за що-небудь проникнути»: Древні — за світ речей, Нові — за світ духа. Древні залишаються,

* В оригіналі на берлінському діалекті (alle jeworden). *Ред.*

кінець кінцем, «без світу», а Нові — «без духа», Древні хотіли стати ідеалістами, Нові — реалістами (стор. 485), але і ті і другі були зайняті тільки божественним (стор. 488),— «дотеперішня історія», це — тільки «історія духовної людини» (от оце — віра!) (стор. 442),— одним словом, перед нами знов дитина і юнак, негр і монгол і вся інша термінологія «різних перетворень».

При цьому ми бачимо побожне наслідування спекулятивних прийомів, згідно з якими діти породжують свого батька, а наступне робить вплив на те, що було раніше від нього. Християни повинні з самого початку «намагатись проникнути за неістинність своєї істини», вони повинні відразу ж виявитися прихованими атеїстами і критиками, як це вже було відзначено з приводу Древніх. Але не вдовольняючись цим, святий Макс дає ще один блискучий зразок «віртуозності свого» (спекулятивного) «мислення» (стор. 230):

«Тепер, *після того як* лібералізм проголосив *людину, можна* вже висловити, що цим було *тільки зроблено останній висновок* з християнства і що християнство *споконвіку не ставило собі іншого завдання* крім того, щоб ... здійснити *людину*».

Після того як начебто зроблено останній висновок з християнства, «*можна*» вже висловити, що... цей висновок зроблено. Як тільки потомки перетворили все, що їм передувало, «*можна* вже висловити», що попередні покоління «споконвіку», саме «*воістину*», в суті, в небесах, як приховані іудеї, «не ставили собі іншого завдання» крім того, щоб їх перетворили нащадки. *Християнство* як таке є для Jacques le bonhomme сам себе покладаючий суб'єкт, абсолютний дух, який «споконвіку» покладає свій кінець як свій початок. Пор. «Енциклопедію» Гегеля і т. д.

«Саме звідси» (якраз із можливості підсунути християнству уявне завдання) «і походить помилка» (звичайно, до Фейєрбаха не можна було знати, яке завдання «споконвіку ставило собі» християнство), «ніби християнство надає «Я» безконечну цінність, як це, наприклад, проявляється в ученні про безсмертя і в турботі про душу. Ні, цією цінністю воно наділяє тільки *Людину*, тільки *Людина* безсмертна, і тільки тому, що Я — *Людина*, Я — теж безсмертний».

Коли вже з усієї штірнерівської конструкції і способу постановки завдань досить ясно, що християнство може наділити безсмертям тільки фейєрбахівську «людину», то тут ми крім того дізнаємося, що це відбувається ще й тому, що християнство не приписує це безсмертя — також і *тваринам*.

Займемося і ми конструкцією à la святий Макс.

«*Тепер, після того як*» сучасне велике землеволодіння, що виросло з процесу парцеляції, фактично «*проголосило*» майорат, «*можна вже сказати, що цим було зроблено тільки останній висновок*» з парцеляції землеволодіння «*і що*» парцеляція «*воістину споконвіку не ставила собі іншого завдання, крім здійснення*» майорату, істинного майорату. «*Саме звідси і походить помилка, ніби*» парцеляція «*надає безконечну цінність*» рівноправності

окремих членів сім'ї, «*як це, наприклад, проявляється*» у спадковому праві кодексу Наполеона. «*Ні, цією цінністю вона наділяє тільки*» старшого сина; «*тільки*» старший син, майбутній господар майорату, стає великим землевласником, «*і тільки тому, що Я*» — старший син, «*Я теж стаю*» великим землевласником.

Таким способом безконечно легко надавати історії «єдиних» оборотів: для цього досить зображати щоразу найновіший її результат у вигляді «завдання», яке «вона воістину споконвіку ставила перед собою». Завдяки цьому минулі віки набирають химерного і небувалого вигляду. Це справляє разюче враження, не вимагаючи великих витрат виробництва. Можна, наприклад, твердити, що справжнє «завдання», яке «споконвіку ставив собі» інститут земельної власності, полягало у витісненні людей вівцями — наслідок, що виявився недавно в Шотландії і т. д.; або що проголошення династії Капетінгів [120] «воістину споконвіку ставило собі завдання» послати Людовіка XVI на гільйотину, а папа Гізо — до уряду. А головне, щоб це робити урочистим, священним, жрецьким способом, затамувавши подих, і потім несподівано випалити: «Тепер, нарешті, *можна* це висловити».

Те, що святий Макс говорить у розглядуваному уривку (стор. 33—37) про Нових, становить тільки пролог до історії духів, яка ще має бути. Ми бачимо і тут, як він «намагається позбутися якнайшвидше» емпіричних фактів і як він виводить перед нами ті самі категорії, що й у Древніх,— *розум, серце, дух* і т. д.— тільки під іншими назвами. Софісти стають софістичними схоластиками, «гуманістами, прихильниками макіавеллізму (майстерність друкарства, Новий Світ» і т. д.; пор. Гегель, «Історія філософії» [121], III, стор. 128), представниками розуму; Сократ перетворюється в Лютера, який вихваляє серце (Гегель, там же, стор. 227), а про період після реформації ми дізнаємося, що все оберталося тоді навколо «пустої сердечності» (яка у відділі про Древніх називалась «чистотою серця», пор. Гегель, там же, стор. 241). Все це на стор. 34. Отаким способом святий Макс «виявляє» «в християнстві хід розвитку, подібний до розвитку древності». Після Лютера він уже навіть не обтяжував себе, щоб наділити назвами свої категорії; семимильними кроками поспішає він до новітньої німецької філософії — і ось чотири додатки («поки не лишається нічого, крім пустої сердечності, цілісної загальної любові до людей, любові Людини, свідомості свободи, «самосвідомості»»,— стор. 34; Гегель, там же, стор. 228, 229), чотири слова заповнюють прірву між Лютером і Гегелем, і «тільки тоді християнство виявляється завершеним». Усе це міркування резюмується в одному майстерно зробленому реченні, з допомогою таких підойм, як «нарешті» — «і з того часу як» — «оскільки» — «також» — «день у день» — «поки нарешті» і т. д.,—

в реченні, яке читач може сам перевірити на згаданій класичній стор. 34.

Під кінець святий Макс дає ще кілька зразків своєї віри, не відчуваючи найменшого збентеження перед євангелієм, він заявляє: «Насправді, одні ми тільки і є Дух» і наполягає на тому, що «Дух» під кінець стародавньої історії «після довгих зусиль» дійсно «звільнився від світу». І тут же він ще раз видає таємницю всієї своєї конструкції, заявивши про християнський дух, що він «*наче юнак* носиться з планами виправлення і врятування світу». Все це на стор. 36.

«І він повів мене в дусі в пустиню; і я побачив жінку, що сиділа на звірі багряному, сповненому іменами богохульними... І на чолі у неї написано ім'я: таємниця, Вавілон великий... і я бачив, що жінка упоєна була кров'ю святих» і т. д. (Одкровення Іоанна, 17, вірші 3, 5, 6).

Апокаліпсичний пророк виявився на цей раз неточним. Тепер, після того як Штірнер проголосив *мужа*, можна, нарешті, висловити, що автор Апокаліпсиса мав би висловитися так: «І він повів мене в пустиню духа. І я побачив мужа, що сидів на звірі багряному, сповненому богохульством імен... і на чолі у нього написане ім'я: таємниця, Єдиний... І Я бачив, що муж упоєний був кров'ю Святого і т. д.».

Отже, ми потрапляємо тепер у пустиню духа.

A. Дух (Чиста історія духів)

Перше, що ми дізнаємося про «духа», це — що не дух великий, а «неймовірно велике *царство* духів». Святий Макс може відразу сказати про духа тільки те, що існує «неймовірно велике царство духів»,— подібно до того як і щодо середньовіччя він знає тільки, що воно існувало «довгий час». Після того як це «царство духів» припущено вже існуючим, його існування доводиться додатково з допомогою десяти тез.

1) Дух — не є вільний дух доти, поки він не зайнявся тільки *самим собою*, поки він не «став мати справу тільки» *із своїм*, тобто, «духовним», світом (спочатку з самим собою, а потім із своїм світом).
2) «Він є *вільний* дух лише *у* властивому йому світі».
3) «Тільки *за посередництвом* духовного світу дух є дійсно дух».
4) «Доти, поки дух не створив собі свій світ духів, він не є дух».
5) «Його творіння роблять його духом».
6) «Його творіння становлять його світ».
7) «Дух — творець духовного світу».
8) «Дух існує тільки тоді, коли він творить духовне».
9) «Він дійсний тільки разом з духовним, своїм творінням».
10) «*Але* творіння або діти духа є не що інше, як — духи» (стор. 38—39).

«Духовний світ» у тезі 1 відразу ж припускається існуючим, а не виводиться, і ця теза 1 проголошується потім знову в тезах 2—9 у восьми нових перетвореннях. У кінці тези 9 ми знаходи-

мося точно там же, де були в кінці тези 1,— і тут у тезі 10 одне *«але»* раптом уводить *«духів»*, про яких досі ще не було й мови.

«*Оскільки* дух існує лише тоді, коли він творить духовне, то *ми шукаємо його* перших творінь» (стор. 41).

Але згідно з тезами 3, 4, 5, 8 і 9, дух є своє власне творіння. Це виражається тепер таким способом, що дух,— тобто перше творіння духа,—

«повинен виникнути з нічого»... «він повинен ще створити себе»... «його перше творіння є він сам, дух» (там же). «Коли цей творчий акт здійснено, то за ним іде вже природне розмноження творінь, подібно до того *як, згідно з міфом,* тільки перші люди повинні були бути створені, а останній рід людський розмножувався вже сам собою» (там же).

«Хоч як це звучить містично, ми, однак, переживаємо це як повсякденний досвід. Чи є Ти мислячим перш, ніж Ти мислиш? Творячи свою *першу думку,* Ти твориш і *Себе, Мислячого,* бо Ти не мислиш, поки не мислиш яку-небудь думку, тобто»... тобто... «поки її не *маєш.* Чи не робить Тебе співцем тільки Твій спів, мовлянином — тільки Твоя мова? Ось так і творення духовного тільки й робить Тебе духом».

Наш святий фокусник припускає, що дух створює духовне, щоб зробити звідси висновок, що дух створює самого себе *як дух;* а з другого боку, він припускає його *у вигляді духа,* щоб дати йому можливість створювати свої духовні творіння (які, «згідно з міфом, розмножуються самі собою» і стають духами). Досі все це — давно знайомі, правовірно-гегелівські фрази. Справжній «єдиний» виклад того, що святий Макс хоче сказати, починається тільки з наведеного ним прикладу. А саме, коли Jacques le bonhomme не може зрушитися з місця, коли навіть такі слова, як «Хтось» і «Щось» не спроможні пустити вплав його човен, що сів на мілину, тоді «Штірнер» закликає на допомогу свого третього раба, «Ти», який уже ніколи його не підводить і на якого він може покластися в скруті. Цей «Ти» — індивід, що зустрічається нам не вперше, добрий і вірний раб [122], що пройшов на наших очах крізь вогонь і воду, робітник у вертограді свого пана, який не лякається нічого,— одним словом: *Шеліга* *. Коли «Штірнер» відчуває найбільші творчі потуги, він волає: Шеліга, допоможи! [123] — і вірний Еккарт Шеліга відразу ж підставляє плече, щоб витягти загрузлий віз із грязі. Про ставлення святого Макса до Шеліги нам потім ще багато доведеться сказати.

Мова йде про духа, який створює *самого себе* з *нічого,* тобто про *Ніщо,* яке *з нічого* робить себе *духом.* Святий Макс виводить звідси сотворіння шелігівського духа з Шеліги. І від кого ж ще, як не від Шеліги, міг би «Штірнер» чекати, що він погодиться на те, щоб його вказаним вище способом підсовували під Ніщо? Кому ще міг би імпонувати такий фокус, як не Шелізі,

* Пор. «Святе сімейство, або Критика критичної критики», де вже були оспівані колишні геройські подвиги цього божого чоловіка.

який надзвичайно втішений уже тим, що йому взагалі дозволяється виступити як дійовій особі? Святий Макс повинен був довести не те, що дане «Ти», тобто даний Шеліга, стає мислячим, говорящим, співаючим лише з того моменту, коли він починає мислити, говорити, співати,— він повинен був довести, що *мислитель як такий* творить *себе з нічого,* коли починає мислити, *співець як такий* творить *себе з нічого,* коли починає співати, і т. д.; і навіть не мислитель і не співець, а *думка* і *спів* як суб'єкти творять *себе з нічого,* коли починають мислити і співати. В усьому іншому «Штірнер розвиває лише дуже просте міркування» і висловлює тільки ту «дуже популярну» думку (пор. Віганд, стор. 156), що Шеліга проявляє одну із своїх властивостей, коли він її проявляє. Правда, немає нічого «дивного» в тому, що святий Макс навіть «подібні прості міркування» не може «розвинути» правильно, а висловлює їх неправильно, щоб довести таким способом ще значно більш неправильне положення з допомогою якнайнеправильнішої логіки.

Зовсім неправильне твердження, ніби я «з нічого» роблю, наприклад, себе «говорящим». Ніщо, яке лежить тут в основі, є дуже різноманітне Щось, а саме: дійсний індивід, його органи мови, певний ступінь фізичного розвитку, існуюча мова та її діалекти, вуха, здатні чути, і людське оточення, від якого можна що-небудь почути, і т. д. і т. д. Отже, при розвитку якої-небудь властивості щось створюється чимсь із чогось, а зовсім не приходить, як у гегелівській «Логіці»[124], від нічого через ніщо до нічого.

Тепер, після того як у святого Макса під руками опинився його вірний Шеліга, все знов іде, як по маслу. Ми побачимо, як він з допомогою свого «Ти» знов перетворює дух в юнака — так само, як раніше він перетворив юнака в дух; ми знайдемо тут усю історію про юнака, повтореною майже слово в слово, тільки з деякими маскуючими перестановками,— як уже, зрештою, і «неймовірно велике царство духів» на стор. 37 було не чим іншим, як «царством духа», заснувати і розширити яке — див. стор. 17 — було «метою» для духа юнака.

«*Так само, як* Ти, однак, відрізняєш себе від мислителя, співця, оповідача, *так само* відрізняєш Ти Себе і від духа, дуже добре відчуваючи, що Ти є ще щось інше, ніж дух. Однак, *подібно до того як* мисляче Я в ентузіазмі мислення *легко* втрачає слух і зір, *так і* Тебе охопив ентузіазм духа, *і ось* Ти прагнеш з усієї сили стати цілком духом і розчинитися в дусі. Дух — Твій ідеал, щось недосягнуте, потойбічне: духом називається Твій... бог, «бог є дух»...[125] Ти повстаєш проти самого себе, оскільки Ти не можеш позбутися залишків недуховного. Замість того, щоб сказати: Я — більше, ніж дух, *Ти говориш* з жалем: Я — менше, ніж дух, і я можу тільки мислити дух, чистий дух або дух, який є тільки дух, але не є ним, *а раз Я не є цим духом, то ним є хтось Інший,* він існує як Інший, кого Я називаю «богом»».

Після того, як вище ми довго займалися фокусом, як з Ніщо зробити Щось, тепер ми раптом цілком «природно» приходимо до

індивіда, який є ще щось інше, ніж дух, отже є Щось, і хоче стати чистим духом, тобто Ніщо. З цією значно легшою проблемою (обернути щось у ніщо) перед нами відразу ж знову виникає вся історія про юнака, який «ще тільки повинен шукати досконалого духа», і нам досить тільки знов витягти на світ старі фрази із стор. 17—18, щоб вийти з усіх і всіляких труднощів. Особливо, коли маєш такого слухняного і довірливого слугу, як Шеліга, якому «Штірнер» може нав'язати уявлення, що *подібно до того як* він, «Штірнер», «в ентузіазмі мислення *легко*» (!) «втрачає слух і зір», *так* і його, Шелігу, «охопив ентузіазм духа» і що він, Шеліга, «прагне з усієї сили *стати* духом», замість того щоб здобути дух, що означає — повинен тепер грати роль юнака, що постав перед нами на стор. 18. Шеліга вірить цьому і скоряється із страхом і трепетом; він скоряється, коли святий Макс віщає до нього громовим голосом: Дух є Твій ідеал — Твій бог. Ти робиш усе, що я тільки захочу: Ти — то «пильнуєш», то «говориш», то «*можеш* собі уявити» і т. д. Коли «Штірнер» нав'язує йому думку, що «чистий дух є Інший, бо він» (Шеліга) «*не* є чистий дух», то, справді ж, тільки Шеліга може повірити цьому і базікати слідом за ним слово в слово всі ці дурниці. А втім, метод, з допомогою якого Jacques le bonhomme вигадує цю нісенітницю, ми вже докладно розібрали, коли мова йшла про юнака. Оскільки Ти дуже добре почуваєш, що Ти не тільки математик, що Ти прагнеш стати цілком математиком, розчинитися в математиці, математик — Твій ідеал, математиком називається Твій... бог... ти говориш з жалем: Я — менше, ніж математик, і математика як такого я можу собі тільки уявити, а раз Я — не є математиком, то ним є Інший, він існує як Інший, кого Я називаю «богом». Інший на місці Шеліги сказав би — Араго.

«Тепер, нарешті, після того» як ми довели, що розглядуване положення «Штірнера» є лише повторення «юнака», «можна висловити», що він «воістину споконвіку не ставив собі іншого завдання», як ототожнити дух християнського аскетизму з духом взагалі, а фривольну дотепність, наприклад, XVIII століття — ототожнити з християнською недоумкуватістю.

Отже,— всупереч твердженню Штірнера,— необхідність того, щоб дух перебував у потойбічній обителі, тобто був богом, пояснюється зовсім не «тією обставиною, що Я і дух є різними іменами для різних предметів, що Я не дух і дух не Я» (стор. 42). А пояснюється це «ентузіазмом духа», що без будь-яких підстав приписується Шелізі і перетворює його в аскета, тобто в людину, яка хоче стати богом (чистим духом) і через неможливість стати ним покладає бога поза собою. Але ж мова йшла про те, що дух спочатку повинен був створити *себе* з нічого, а потім створити *духів* із себе. Замість цього Шеліга створює тепер бога (єдиний дух, який тут зустрічається) не тому, що він, Шеліга, є *дух як такий*, а тому,

що він є Шеліга, тобто недосконалий дух, недуховний дух, тобто в той же час і не-дух. Але як виникає християнське уявлення про духа як бога, про це святий Макс не говорить ні слова, хоч тепер це вже не така мудра справа. Щоб пояснити це уявлення, він припускає його вже існуючим.

Історія створення духа «воістину споконвіку не ставить собі іншого завдання», крім піднесення штірнерівського шлунка на небо.

«Саме через те, що ми не *дух*, який живе в нас,— якраз через це ми повинні були його | Саме через те, що ми не *шлунок*, який живе в нас,— якраз через це ми повинні були його

помістити поза нами, він був не Ми, і через це ми не могли мислити його існуючим інакше, як поза Нами, по той бік від Нас, в *потойбічному світі*» (стор. 43).

Мова йшла про те, що дух повинен спочатку створити себе, а потім — із себе створити щось інше, відмінне від себе; питання полягало в тому, що таке це інше. На це питання не дається відповіді, але після вищенаведених «різних перетворень» і оборотів питання перекручується, перетворившись у таке нове питання:

«Дух є *щось інше*, ніж Я. Але чим же є це інше?» (стор. 45).

Отже, тепер постає питання, чим відрізняється дух від Я, тимчасом як первісне питання було: чим відрізняється дух, внаслідок свого створення з нічого, від самого себе? І тут святий Макс заодно перескакує в дальше «перетворення».

B. Одержимі (Нечиста історія духів)

Святий Макс, сам того не знаючи, досі тільки й робив, що давав повчання щодо духовидіння, оскільки він розглядав стародавній і новий світ тільки як «примарне тіло духа», як примарне явище, і бачив у ньому тільки боротьбу духів. Тепер же він свідомо і ex professo * дає повчання щодо споглядання привидів.

Повчання щодо духовидіння. Насамперед треба перетворитися в цілковитого дурня, тобто вважати себе за Шелігу, а потім сказати самому собі те, що говорить святий Макс цьому Шелізі: «Поглянь навколо себе на світ і скажи сам, чи не дивиться на тебе звідусіль який-небудь дух!» Коли довести себе до того, щоб уявити щось подібне, то духи вже «легко» прийдуть самі собою,— у «квітці» побачиш тільки «творця», в горах — «дух піднесеності», у воді — «дух нудьги» або нудьгу духа, будеш чути, як «устами людей говорять мільйони духів». Коли дійти до цього ступеня, коли вважати можливим разом з Штірнером вигукнути: «*Так*, увесь світ кишить привидами!» — то «не важко буде дійти до того» (стор. 93), щоб слідом за тим вигукнути: «Чи тільки

* — за спеціальністю; спеціально. *Ред.*

всередині світу? *Ні*, самий світ є привид» (хай буде слово ваше так-так, ні-ні, а що більше того, те від лукавого [126], а саме — логічний перехід), «він — мандрівне примарне тіло духа, він — привид». Потім спокійно «окинь поглядом те, що поблизу нас і вдалині. Тебе оточує примарний світ... Ти бачиш духів». Коли Ти звичайна людина, то можеш на цьому заспокоїтися, але коли Ти захочеш помірятися з Шелігою, то Ти можеш заглянути і в самого себе, і тоді «Ти не повинен дивуватися», якщо, за даних обставин і на цій висоті шелігівської сутності, Ти відкриєш, що і «Твій дух — тільки привид у Твоєму тілі», що Ти сам — привид, який «чекає спасіння, тобто дух». Тим самим Ти дійшов до того, що стаєш здатним бачити в «усіх» людях «духів» і «привидів»,— і тим самим духовидіння «досягає своєї кінцевої мети» (стор. 46, 47).

Основа цих повчань, тільки значно правильніше висловлена, знаходиться у Гегеля, між іншим, в «Історії філософії», III, стор. 124, 125.

Святий Макс має таку віру у своє власне повчання, що в результаті сам стає Шелігою і твердить: «Відколи слово стало плоттю [127], світ *є* одухотвореним, зачарованим, привидом» (стор. 47). «Штірнер» «бачить духів».

Святий Макс має намір дати нам феноменологію християнського духа і за своїм звичаєм вихоплює тільки одну сторону справи. Для християн світ був не тільки *пройнятий* духом, а такою ж мірою і *звільнений* від духа, як це, наприклад, цілком правильно визнає Гегель у тільки що названому місці, де він ставить у зв'язок обидві ці сторони; так само повинен був би зробити святий Макс, коли б він хотів міркувати історично. На противагу тому, що світ у християнській свідомості звільняється від духа, можна з однаковим правом розглядати Древніх, «що всюди бачили богів», як одухотворителів світу,— погляд, що його наш святий діалектик заперечує прихильною вказівкою: «Ти, Новий, повинен, мій любий, знати, що боги — це не духи» (стор. 47). Віруючий Макс визнає духом тільки *святого* духа.

Але навіть коли б він і дав нам цю феноменологію (що, зрештою, зайве після Гегеля), то він усе ж нічого б нам не дав. Точка зору, при якій задовольняються подібними історіями про духів, сама ще є релігійна точка зору, тому що, залишаючись на ній, заспокоюються на релігії, розуміють релігію як causa sui * (бо і «Самосвідомість» і «Людина» також ще релігійні),— замість того щоб пояснити її з емпіричних умов і показати, яким чином певні відносини промисловості і спілкування необхідно зв'язані з певною формою суспільства і, тим самим, з певною формою держави, а отже, і з певною формою релігійної свідомості. Коли б

* — причину самої себе. *Ред.*

Штірнер придивився до дійсної історії середніх віків, то він міг би зрозуміти, чому уявлення християн про світ набрало в середні віки саме цієї форми і як сталося, що воно згодом перетворилося в інше уявлення; він міг би зрозуміти, що у *«християнства як такого» немає ніякої історії* і що всі ті різні форми, в яких воно сприймалося в різні часи, були не «самовизначеннями» «релігійного духа» і «дальшим його розвитком», а зумовлювались причинами цілком емпіричними, нітрохи не залежними від впливу релігійного духа.

Оскільки Штірнер «не йде по струнці» (стор. 45), то перш ніж говорити докладніше про духовидіння, треба уже тут сказати, що різні «перетворення» штірнерівських людей та їх світу полягають лише в перетворенні всієї світової історії у плоть гегелівської філософії — в примари, які тільки з вигляду є «інобуттям» думок берлінського професора. У «Феноменології», цій гегелівській біблії, в «Книзі», індивіди спочатку перетворюються у «свідомість», а світ — у «предмет», завдяки чому вся різноманітність життя й історії зводиться до різного відношення «свідомості» до «предмета». Це різне відношення зводиться, в свою чергу, до трьох кардинальних відношень: 1) до відношення свідомості до предмета як до істини, або до істини як до простого предмета (наприклад, чуттєва свідомість, обожнення природи, іонійська філософія, католицизм, авторитарна держава і т. д.); 2) до відношення свідомості як *істинного* до предмета (розум, духовна релігія, Сократ, протестантизм, французька революція); 3) до істинного відношення свідомості до істини як до предмета або до предмета як до істини (логічне мислення, спекулятивна філософія, дух як існуючий для духа). Перше відношення розуміється і у Гегеля як бог-отець, друге — як Христос, третє — як святий дух і т. д. Штірнер уже використав ці перетворення, говорячи про дитину і юнака, про Древніх і Нових, потім він повторює їх з приводу католицизму і протестантизму, негра і монгола і т. д., і цей ряд маскувань однієї і тієї самої думки він легковірно вважає за той світ, якому повинен протипоставити себе, утвердивши себе як «індивіда у плоті».

Друге повчання щодо духовидіння — про те, як перетворити світ у примару істини, а самого себе в особу, священну або примарну. Розмова між святим Максом і Шелігою, слугою його (стор. 47, 48).

Святий Макс. «У тебе є дух, бо у Тебе є думки. Що таке Твої думки?»

Шеліга. «Духовні сутності».

Святий Макс. «Виходить, вони не речі?»

Шеліга. «Ні, але вони — дух речей, головне в усіх речах, їх найпотаємніша сутність, їх — ідея».

Святий Макс. «Отже, те, що Ти мислиш, не є тільки Твоя думка?»

Шеліга. «Навпаки, це — найбільш дійсне, справді істинне в світі; це сама істина; коли я воістину мислю, я мислю Істину. Я можу, правда, помили-

тися щодо істини і *не розпізнати її,* але коли я воістину *пізнаю,* тоді предмет мого пізнання є істина».

Святий Макс. «Отже, всі твої помисли, звичайно, спрямовані незмінно на пізнання істини?»

Шеліга. «Істина для мене священна... *Істину* я не можу скасувати; в істину я вірую · тому я заглиблююсь у неї; вищого за неї немає нічого, вона вічна. Істина священна, вічна, вона є Священне, Вічне».

Святий Макс (обурено). «Але ж Ти, Ти, сповнившись цієї святині, сам стаєш священним!»

Отже, коли Шеліга воістину пізнає який-небудь предмет, цей предмет перестає бути предметом і стає «істиною». Це — перше виробництво примар у великому масштабі.— Справа тепер уже не в пізнанні предметів, а в пізнанні істини; спочатку Шеліга воістину пізнає предмети, визначаючи це як істину пізнання, а цю істину пізнання він перетворює в пізнання істини. Але після того, як Шеліга дозволяє грізному святому нав'язати собі істину як примару, його суворий пан чіпляється до нього з новою вимогою — відповісти по совісті, чи сповнений він «незмінно» туги за істиною, на що збитий з пантелику Шеліга трохи передчасно випалює: «Істина для мене священна». Але він відразу ж помічає свою помилку і старається спокутувати її, сконфужено перетворюючи предмети уже не в Істину як таку, а в різні істини. Себе ж самого він абстрагує як істину цих істин, як «Істину», яку він,— після того, як *відрізнив* її від істин, що піддаються скасуванню,— вже не може скасувати. Тим самим істина стає «вічною». Але не вдовольняючись тим, що він прикладає до неї такі предикати, як «священна, вічна», він перетворює її у Священне і Вічне як суб'єкт. Після цього святий Макс може йому, звичайно, роз'яснити, що, «сповнившись» Святого, він «сам стає священним» і «не повинен дивуватися», якщо тепер він у собі «не знайде нічого, крім привида». Потім наш святий починає проповідувати: «Взагалі, святе створено не для твоїх чуттів», і дуже послідовно додає з допомогою частки «*і*»: «ніколи не відкриєш Ти, як чуттєва істота, його слід»,— бо ж чуттєві предмети «всі вийшли» і їх місце зайняла «Істина», «Священна істина», «Святе». «Але» — звичайно!— «воно існує для Твоєї віри або, точніше, для Твого духа» (для Твоєї бездушності), «бо воно ж саме є *щось* духовне» [per appositionem *], «*якийсь* дух» (per appos.), «це — *дух для духа*». Таке вміння перетворювати звичайний світ, «предмети», за допомогою арифметичного ряду *прикладок,* у «дух для духа». Тут ще ми можемо тільки захоплюватися цим діалектичним методом прикладок,— далі нам випаде нагода дійти до його основ і викласти його в усій його класичності **.

Метод прикладок може бути також перевернутий — так, наприклад, тут, де «Святе», будучи вже породжене нами, не дістає

* — за допомогою прикладки. *Ред.*
** Див. цей том, с. 233 і наступні. *Ред.*

дальших прикладок, а само перетворюється в прикладку до нового означення; це — сполучення прогресії з рівнянням. Так, думка, що «залишилась» після деякого діалектичного процесу, «думка про щось Інше», чому «Я повинен був служити більше, ніж Собі» (per appos.), «що повинно було бути для Мене найважливішим» (per appos.), «словом — Щось, *у чому Мені треба було б шукати Моє істинне благо*» (нарешті per appos. відбувається повернення до першого ряду), стає «Святим» (стор. 48). У нас тут дві прогресії, які прирівнюються одна до одної і можуть дати таким чином матеріал для безлічі різних рівнянь. Але про це потім. З допомогою цього методу «Святе», яке ми знали досі тільки як суто теоретичну характеристику суто теоретичних відношень, набуло також нового практичного смислу як «щось, у чому Мені треба було б шукати Моє істинне благо», що дає можливість зробити Святе протилежністю егоїста. А втім, навряд чи варто згадувати, що весь цей діалог з подальшою проповіддю є не що інше, як нове повторення історії про юнака, що вже зустрічалася три-чотири рази.

Тут, дійшовши до «егоїста», ми переріжемо у Штірнера «струнку» — тому що, по-перше, ми повинні подати його конструкцію в усій її чистоті, без усяких вплетених у неї інтермеццо, а по-друге, тому що ці Intermezzi (за аналогією з «*des* Lazaroni»,— Віганд, стор. 159, повинно бути: Lazzarone,— Санчо сказав би Intermezzi's) все одно зустрінуться нам в інших місцях книги, бо Штірнер, усупереч його власній вимозі, аж ніяк не схильний «постійно вбирати себе в себе», а, навпаки, все знов вивергає себе самого з себе. Згадаємо ще тільки, що на поставлене на стор. 45 питання: що таке те щось, яке відмінне від нашого «Я» і є духом? — відповідь дано тепер у тому розумінні, що це є Святе, тобто Чуже нашому «Я», і що все Чуже нашому «Я» розуміється надалі — внаслідок деяких невисловлених прикладок, прикладок «у собі» — без зайвих розмов як дух. Дух, Святе, Чуже є тотожні уявлення, яким він оголошує війну, як це вже, майже слово в слово, було розказано на самому початку, коли мова йшла про юнака і мужа. Ми, таким чином, не посунулися ще ні на крок далі в порівнянні з стор. 20.

a. Привид

Святий Макс починає тепер серйозно говорити про «духів», цих «дітей духа» (стор. 39), про загальну примарність (стор. 47). Принаймні, він так уявляє. Насправді ж він тільки підсовує нову назву своєму старому розумінню історії, згідно з яким люди були з самого початку лише представниками загальних понять. Ці загальні поняття виступають тут спочатку в негроподібному стані, як об'єктивні духи, що мають для людей предметний характер

і називаються на цьому ступені примарами або — *привидами.* Головна примара, це — звичайно, сама «Людина», бо, згідно з попереднім, люди існують один для одного лише як представники Загального, Сутності, Поняття, Священного, Чужого, Духа, тобто лише як примарні істоти, як примари; і ще тому, що — згідно з «Феноменологією» Гегеля, стор. 255 і в інших місцях,— дух, оскільки він має для людини «форму речовості», виступає як інша людина (див. нижче про «Людину»).

Отже, тут розверзаються небеса, і різні примари проходять низкою перед нами. Jacques le bonhomme забуває тільки, що він уже примусив пройти перед нами стародавній і новий час як гігантські привиди і що в порівнянні з цим усі його невинні вигадки про бога і т. д.— справжня дрібниця.

Примара № 1: *найвища істота*, бог (стор. 53). Як і треба було чекати відповідно до попереднього, Jacques le bonhomme, що зрушує своєю вірою всі всесвітньо-історичні гори з їх місця, вірить, що «люди протягом тисячоліть ставили собі *завдання»,* «мучились над жахливою неможливістю, нескінченною роботою Данаїд» — вони хотіли «довести буття бога». Про цю неймовірну віру ми не будемо більше даремно витрачати слова.

Примара № 2: *Сутність.* Те, що наш добрий хлопець говорить про сутність, обмежується — за винятком того, що він списав у Гегеля,— «пишними словами і мізерними думками» (стор. 53). Здійснити «перехід від» сутності «до» світової сутності — «справа неважка», і ця світова сутність є, звичайно,

Примара № 3: *суєтність світу.* Про це нічого не скажеш, крім того, що звідси «легко» виникає

Примара № 4: *добрі і лихі сутності.* Про них хоч і можна було дещо сказати, але не говориться нічого — і відразу ж відбувається перехід до наступної

Примари № 5, *до сутності та її царства.* Що сутність з'являється тут у нашого сумлінного автора вдруге, це нас нітрохи не повинно дивувати, бо він дуже добре усвідомлює свою «безпорадність» (Віганд, стор. 166) і тому все повторює по кілька разів, щоб його не зрозуміли неправильно. Сутність спочатку визначається тут як володарка «царства», а потім про неї говориться, що вона є «Сутність» (стор. 54), після чого вона вмить перетворюється в

Примару № 6: *«сутності».* Пізнавати і визнавати їх, і тільки їх — це і є релігія. «Їх (сутностей) царство є — царство сутностей» (стор. 54). Тут раптом з'являється без усякого видимого приводу

Примара № 7, *богочоловік*, Христос. Про нього Штірнер може повідомити, що він був *«наділений тілом».* Якщо святий Макс не вірить у Христа, то він вірить, принаймні, в його «дійсне тіло». Христос приніс в історію, згідно з думкою Штірнера, величезні

лиха, і наш сентиментальний святий розповідає з сльозами на очах, «як найсильніші люди христові мучилися над тим, щоб збагнути Христа». І більше того: «ще не було примари, яка вимагала б більшого душевного мучеництва, і ні один шаман, що доводить себе до дикого біснування і роздираючих нерви судорог, не може зазнати таких мук, яких зазнали християни через цю незбагненну примару». Святий Макс проливає чутливу сльозу над могилою жертв христових і переходить потім до «сутності, що наводить жах», до

Примари № 8, *людини*. Тут нашого бравого письменника охоплює суцільний «жах» — «він страшиться самого себе», він бачить у кожній людині «страшний привид», «жахливий привид», в якому щось «бродить» (стор. 55, 56). Йому зовсім не по собі. Розкол між явищем і сутністю не дає йому спокою. Він подібний до Навала, чоловіка Авігеї, про якого написано, що сутність його теж була відірвана від його явища: «Був чоловік у Маоні, *а сутність його в Кармілі*» (Перша книга царств, 25, 2) *. Але в належний момент, поки «душевно змучений» святий Макс ще не встиг пустити собі з відчаю кулю в лоб, він раптом згадує про Древніх, які «не спостерігали нічого подібного в своїх рабах». Це приводить його до

Примари № 9, *народного духа* (стор. 56), з приводу якого святий Макс, уже без усякого впину, теж віддається «страшним» фантазіям, щоб —

Примару № 10 — перетворити «*Все*» в привид і, нарешті, там, де припиняється вже всякий лік, звалити в одну купу «святий дух», істину, право, закон, справедливу справу (про яку він усе ще не може забути) і півдюжини інших цілком чужих одна одній речей — звалити їх у загальний клас примар.

Крім цього в усьому розділі нема нічого примітного, крім того факту, що віра святого Макса зрушує з місця одну історичну гору. А саме, він гадає (стор. 56): «Завжди тільки в ім'я якої-небудь вищої істоти користувалась та чи інша людина поклонінням, тільки як примара вважалась вона освяченою, тобто» *(тобто!)* «захищеною і визнаною особистістю». Якщо поставити цю гору, зрушену самою тільки вірою, на її справжнє місце, то «це звучатиме так»: Тільки в ім'я таких особистостей, які є захищеними, що означає: які самі себе захищають, і привілейованими, що означає: які самі для себе захоплюють привілеї,— тільки в ім'я таких особистостей користувались поклонінням вищі істоти і освячувались примари. Святий Макс уявляє, наприклад, ніби в стародавні часи, коли кожний народ згуртовувався воєдино матеріальними відносинами й інтересами, наприклад ворожнечею різних племен і т. д., коли через недостачу продуктивних

* Гра слів: у німецькому перекладі біблії слово «Wesen» («сутність») уживається в старому значенні — «добро». *Ред.*

сил кожний мусив або бути рабом, або мати рабів і т. д. і т. д., так що належність до певного народу була справою «найприроднішого інтересу» (Віганд, стор. 162),— що тоді поняття народу — або «народність» — уперше породило з себе ці інтереси; він уявляє також, що в нові часи, коли вільна конкуренція і світова торгівля породили лицемірний, буржуазний космополітизм і поняття людини,— що тут, навпаки, пізніша філософська конструкція людини створила названі відносини як свої «одкровення» (стор. 51). Такий само стан справ з релігією, з царством сутностей, яке він вважає єдиним царством, але про сутність якого він нічого не знає, бо інакше він повинен був би знати, що релігія *як така* не має ні сутності, ні царства. В релігії люди перетворюють свій емпіричний світ у якусь лише мислиму, уявлювану сутність, яка протистоїть їм як щось чуже. А пояснюється це знов-таки не за допомогою виведення з яких-небудь інших понять, із «Самосвідомості» і тому подібної нісенітниці, а з усього існуючого донині способу виробництва і спілкування, який так само не залежить від чистого поняття, як винайдення сельфактора і використання залізниць не залежать від гегелівської філософії. Коли вже він хоче говорити про «сутність» релігії, тобто про матеріальну основу цієї потвори *, то він повинен шукати її не в «сутності Людини» і не в предикатах бога, а тільки в матеріальному світі, що його будь-який ступінь розвитку релігії застає вже існуючим (пор. вище «Фейєрбах» **).

Усі «примари», які пройшли тут одна за одною перед нами, були уявленнями. Ці уявлення,— коли абстрагуватися від їх реальної основи (від якої Штірнер і без того абстрагується),— сприйняті як уявлення всередині свідомості, як думки в голові людини, перенесені із своєї предметності назад у суб'єкт, зведені із субстанції в самосвідомість, є *химера* або *настирлива ідея*.

Про походження історії примар святого Макса дивись у Фейєрбаха в «Anekdota», II, стор. 66, де ми читаємо [128]

«Теологія *є віра в примари*. Але у звичайної теології примари знаходяться в чуттєвій уяві, а у спекулятивної теології — в нечуттєвій абстракції».

Оскільки ж святий Макс разом з усіма новітніми критичними спекулятивними філософами поділяє віру в те, що думки, перетворені в щось самодостатнє, втілені думки, примари, панували і продовжують панувати над світом, поділяє віру в те, що вся попередня історія була начебто історією теології,— то не важко було перетворити історію в історію примар. Історія примар, яку підніс нам Санчо, грунтується, таким чином, на традиційній вірі спекулятивних філософів у примари.

---

* В оригіналі гра слів: «Wesen» — «сутність», «Unwesen» — «потвора». *Ред.*
** Див. цей том, с. 34—35. *Ред.*

b. Химера

«Людино, у Твоїй голові бродять привиди!.. Ти одержима настирливою ідеєю!» — гримить святий Макс, звертаючись до свого раба Шеліги. «Не думай, що я жартую», грозить він йому. Не смій думати, що «Макс Штірнер», який виступає з такою урочистістю, здатний жартувати.

Цей божий чоловік знов потребує свого вірного Шеліги, щоб перейти від об'єкта до суб'єкта, від привида до химери.

Химера — це ієрархія в окремому індивіді, панування думки «в ньому над ним». Після того як світ постав перед фантазуючим юнаком (якого ми зустріли вже на стор. 20) як світ його «маячних фантазій», як світ примар,— після цього «власні породження його голови», знаходячись у його голові, стали панувати над ним. Світ його маячних фантазій — у цьому полягає зроблений ним крок уперед — існує тепер як світ його до краю розладнаної голови. Святий Макс,— цей муж, перед яким «світ Нових» постає у вигляді фантазуючого юнака,— з необхідності мусить заявити, що «мало не все людство складається з справжніх безумців, жильців будинку для божевільних» (стор. 57).

Химера, яку святий Макс відкриває в головах людей, є лише його власна химера,— химера «святого», який споглядає світ sub specie aeterni [129] і приймає лицемірні фрази людей, так само як і їх ілюзії, за дійсні мотиви їх вчинків; тим-то наш наївний, віруючий муж і висловлює так упевнено своє велике положення: «Майже весь людський світ тяжіє до вищого» (стор. 57).

«Химера» є «настирлива ідея», тобто «ідея, що підкорила собі людину», або,— як це потім говориться більш популярно,— всілякі нісенітниці, які люди *«вбили собі в голову»*. З грайливою легкістю приходить святий Макс до висновку, що все, що підкорило собі людей,— наприклад, необхідність виробляти, щоб мати можливість жити, і залежні від цього відносини,— являють собою подібну «нісенітницю» або *«настирливу ідею»*. Оскільки дитячий світ є єдиний «світ речей», як ми дізналися з міфа про «Життя Людини», то, отже, все, що не існує «для дитини» (а часом і для тварини), є, в усякому разі, «ідея» і, «легко можливо», є навіть «настирлива ідея». Від юнака і від дитини ми звільнимося ще не так скоро.

Розділ про химеру має на меті лише констатувати категорію химери в історії «Людини». Сама боротьба з химерою ведеться на протязі всієї «Книги» і особливо в другій її частині. Тому ми можемо обмежитися тут двома-трьома прикладами химери.

На стор. 59 Jacques le bonhomme вважає, що «наші газети переповнені політикою, тому що вони захоплені ілюзією, ніби людина створена для того, щоб стати zoon politikon [130]». Отже, згідно з Jacques le bonhomme, політикою займаються тому, що

нею переповнені наші газети! Коли б який-небудь отець церкви заглянув у біржові звіти наших газет, він не міг би судити інакше, ніж святий Макс, і неодмінно заявив би: ці газети переповнені біржовими звітами тому, що вони захоплені ілюзією, ніби людина створена для того, щоб займатися фондовими спекуляціями. Виходить не газети захоплені химерою, а сама химера має своїм проявом «Штірнера».

Заборона кровозмішення і встановлення моногамії виводяться Штірнером із «Святого», «вони — втілення Святого». Якщо у персів кровозмішення не заборонено, а у турків існує інститут полігамії, то виходить там кровозмішення і полігамія є втіленнями «Святого». Між двома цими «святинями» не можна буде побачити іншої відмінності крім того, що перси і турки «вбили собі в голову» іншу дурницю, ніж християнсько-германські народи.— Така вже його, гідна отця церкви, манера «заздалегідь позбуватися» історії.— Jacques le bonhomme настільки далекий від якого-небудь поняття про дійсні, матеріалістичні причини заборони полігамії і кровозмішення за певних соціальних умов, що він вважає цю заборону тільки догматом віри і разом з усяким обивателем уявляє, що коли за подібні злочини саджають людину в тюрму, то це означає, що «чистота звичаїв» саджає її в «будинок для виправлення звичаїв» (стор. 60),— як і взагалі тюрми уявляються йому будинками для виправлення звичаїв; у цьому відношенні він стоїть нижче освіченого буржуа, який краще розуміє, в чому тут справа,— пор. літературу про місця ув'язнення. «Темниці» «Штірнера», це — найтривіальніші ілюзії берлінського бюргера, які для нього, однак, навряд чи заслуговують назви «закладів для виправлення звичаїв».

Після того як Штірнер відкрив за допомогою «епізодично встановленого» «історичного міркування», що «людина в цілому, з усіма її здібностями, повинна була, кінець кінцем, виявитися релігійною» (стор. 64), «після цього справді» «не дивно»,— «бо ми тепер стали так наскрізь релігійні»,— «що» *присяга,* «яку дають *присяжні,* присуджує нас до смерті і що поліцейський, як добрий християнин, запроторює нас у холодну за допомогою «*службової присяги*»». Коли жандарм затримує її за куріння в Тіргартені [131], то вибиває у неї сигару з рота не жандарм, що одержує за це платню від королівсько-прусського уряду і бере участь у доходах від штрафних грошей, а вибиває сигару «службова присяга». І так само сила буржуа в суді присяжних,— внаслідок святенницького обличчя, якого набирають тут ці amis du commerce *,— перетворюється для Штірнера в силу клятви, присяги, в «*Святе*». «Істинно, істинно кажу вам: і в Ізраїлі не знайшов я такої віри» (Євангеліє від Матфея, 8, 10).

* — друзі торгівлі. *Ред.*

«У досить багатьох думка перетворюється в правило, так що не Вони володіють правилом, а, навпаки, воно ними володіє, і разом з правилом вони знову знаходять тверду позицію». Але «це залежить не від бажаючого і не від того, хто подвизається, а від бога милуючого» (Послання до римлян, 9, 16). Тому святому Максу вже на тій же сторінці доводиться прийняти жало в свою плоть [132] і самому дати нам ряд правил, а саме: по-перше, *основне* правило — ніяких правил; потім, по-друге, правило — не мати ніякої твердої позиції; по-третє, правило: «Хоч ми і *повинні* мати духа, але дух не *повинен* мати нас», і, по-четверте, правило про те, що треба прислухатися також і до голосу своєї плоті, «бо, тільки прислухаючись до голосу своєї плоті, людина розуміє себе цілком, а тільки розуміючи *себе* цілком, вона стає розуміючою або розумною».

С. Нечисто-нечиста історія духів

а. Негри і монголи

Ми повертаємось тепер до початку «єдиної» історичної конструкції і системи наречень. Дитина стає негром, юнак — монголом. Дивись «Економію Старого завіту».

«Історичне міркування про Наше монгольство, яке я тут *епізодично вставлю,* я пропоную *без ніяких претензій* на грунтовність *чи хоч би тільки* на достовірність, *а виключно тому, що воно може, як мені здається, сприяти* роз'ясненню всього іншого» (стор. 87).

Святий Макс намагається «розтлумачити» собі свої фрази про дитину і юнака, даючи їм світоосяжні імена, а ці світоосяжні імена він намагається «розтлумачити», підставляючи під них свої фрази про дитину і юнака. «*Негроподібність* являє собою *стародавність,* залежність від *речей*» *(дитина);* «*монголоподібність* — період залежності від *думок, християнську* епоху» *(юнак).* (Пор. «Економію Старого завіту».) «Для майбутнього призначені слова: Я — власник *світу речей* і Я ж власник *світу думок*» (стор. 87, 88). Це «майбутнє» вже здійснилося одного разу, на стор. 20, у зв'язку з міркуваннями про *мужа,* і воно здійсниться нижче ще раз, починаючи з стор. 226.

Перше «історичне міркування, яке не претендує на грунтовність чи хоч би тільки на достовірність»: оскільки Єгипет — країна в Африці, де живуть негри, то, виходить, «до негритянської ери» «відносяться» (стор. 88) «походи Сезостріса», які ніколи не існували, і «значення Єгипту» (значення, яке він мав також і за Птолемеїв, експедиція Наполеона в Єгипет, Мухаммед-Алі, східне питання, брошури Дюверж'є де Оранна і т. д.) і «значення північної Африки взагалі» (отже, значення Карфагена, похід Ганнібала на Рим, а також, «легко можливо», значення Сіракуз і

Іспанії, вандали, Тертулліан, маври, Аль-Хусейн-Абу-Алі-Бен-Абдаллах-Ібн-Сіна, піратські держави, французи в Алжірі, Абд-ель-Кадір, Père * Анфантен [133] і чотири нових жаби в «Charivari») (стор. 88). Отже, Штірнер розтлумачує тут походи Сезостріса і т. д. тим, що переносить їх у негритянську еру, а негритянську еру він розтлумачує, «епізодично вставляючи» її як історичну ілюстрацію до своїх єдиних думок «про Наші дитячі роки».

Друге «історичне міркування»: «До монголоїдної ери відносяться походи гуннів і монголів, аж до росіян» (і Wasserpolacken [134]), причому походи гуннів і монголів, разом з росіянами, знов-таки «розтлумачуються» вказівкою на те, що вони відносяться до «монголоїдної ери», а «монголоїдна ера» — вказівкою на те, що це є ера фрази, яка нам уже траплялася,— у зв'язку з образом *юнака*, про «залежність від думок».

Третє «історичне міркування».

В монголоїдну еру «цінність мого Я ніяк не може визнаватися високою — і це тому, що *твердий* алмаз *Не-Я* коштує надто високо в ціні, тому що він ще надто твердий і непереборний, щоб Я могло поглинути і увібрати його. Тут люди тільки повзають з надзвичайною метушливістю по цьому нерухомому світу, по цій субстанції, як дрібні паразити по тілу, соками якого вони живляться, не будучи, однак, спроможні його пожерти. Це — метушливість комах, діловитість монголів. *Адже* у китайців усе лишається по-старому і т. д. ...*Тому*» (тому що у китайців усе лишається по-старому) «в нашу монгольську еру всяка зміна є тільки реформаторською, виправляючою, а не руйнуючою, не винищуючою або нищівною. Субстанція, об'єкт залишається. Вся наша діловитість — лише метушня мурашок і блошині стрибки... жонглерство на канаті об'єктивного» і т. д. (стор. 88. Пор. Гегель, «Філософія історії», стор. 113, 118, 119 (нерозм'якшена субстанція), 140 і т. д., де Китай розуміється як «субстанціальність»).

Отже, ми дізнаємося тут, що в *істинному,* кавказькому віці люди керуватимуться тим правилом, що землю, «субстанцію», «об'єкт», «нерухоме» треба проковтнути, «пожерти», «знищити», «поглинути», «зруйнувати», а заодно з землею — і невіддільну від неї сонячну систему. Світопоглинаючий «Штірнер» познайомив нас на стор. 36 з «реформаторською, або виправляючою, діяльністю» монголів у формі планів юнака і християнина про «врятування і *виправлення* світу». Ми, таким чином, усе ще не посунулися вперед ні на крок. Характерним для всього «єдиного» розуміння історії є те, що найвищий ступінь цієї монгольської діяльності удостоюється назви «*наукового*», звідки вже зараз можна зробити той висновок, який святий Макс повідомляє нам пізніше, а саме: що завершенням монгольського неба є гегелівське царство духів.

Четверте «історичне міркування». Світ, по якому повзають монголи, перетворюється тепер з допомогою «блошиного стрибка» в «позитивне», воно — в «законоположення», а законоположення переходить, з допомогою одного абзаца на стор. 89, у «мораль-

* — Батько. *Ред.*

ність». «Моральність з'являється у своїй першій формі у вигляді звички» — вона виступає, отже, як *особа;* але тут же вона перетворюється у *простір*: «Діяти згідно з норовами і звичками своєї країни — означає *тут*» (тобто у сфері моральності) «бути моральним». «Тому» (тому що це відбувається у сфері моральності як звички) «*чиста, моральна поведінка у найбільш непідробному вигляді* здійснюється в... *Китаї!*»

Святому Максу не везе з прикладами. На стор. 116 він підсовує таким же способом північноамериканцям «релігію добропорядності». Два найбільш шахраюваті народи на землі, патріархальних обманщиків — китайців і цивілізованих обманщиків — янкі, він вважає «щиросердими», «моральними» і «добропорядними». Коли б він заглянув у свою шпаргалку, то він міг би знайти, що на стор. 81 «Філософії історії» північноамериканці, а на стор. 130 — китайці класифікуються як обманщики.

«Хтось», цей незмінний друг нашого святого простака, допомагає йому тепер перейти до *нововведення*, а від останнього словечко «*і*» приводить його знов до *звички*,— і от уже сфабриковано матеріал для

П'ятого історичного міркування, в якому міститься один з головних козирів. «Не підлягає, справді, сумніву, що за допомогою звички людина захищає себе від вторгнення речей, від світу» — наприклад, від голоду;

«*і*» — як звідси цілком природно випливає —

«*засновує свій власний світ*», саме в даний момент потрібний «Штірнеру»,

«*в якому вона тільки й почуває себе в рідній стихії і як дома*», — «*тільки*», після того як вона лише завдяки «звичці» відчула себе «як дома» в існуючому «світі»;

«*тобто будує собі небо*»,— тому що Китай називається Небесною імперією;

«*адже небо не має ніякого іншого смислу крім того, що воно є справжня батьківщина людини*» — тоді як у дійсності його смисл у тому, що справжня батьківщина людини здається їй не справжньою;

«*де вже ніщо чуже не розпоряджається нею*»,— тобто де щось власне розпоряджається нею як щось Чуже і т. д. в цьому роді,— все та сама стара пісня. «Точніше», висловлюючись слівцем святого Бруно, або «легко можливо», кажучи словами святого Макса, це речення мало б звучати так:

Штірнерівське положення без претензій на грунтовність чи хоч би тільки на достовірність.	Очищене положення.
«Не підлягає, справді, ніякому сумніву, що за допомогою звички людина захищає себе від вторгнення	«Не підлягає, справді, ніякому сумніву», що, оскільки Китай називається Небесною імперією, оскільки «Штірнер» говорить саме про Китай і оскільки він «звик» за до-

речей, від світу, і засновує свій власний світ, в якому вона тільки й почуває себе в рідній стихії і як дома, тобто будує собі *небо*. Адже «небо» не має ніякого іншого смислу крім того, що воно є справжня батьківщина людини, де вже ніщо Чуже не розпоряджається нею і не панує над нею, ніякий вплив земного вже не відчужує її від самої себе, словом — де відкинуто шлаки земного і боротьба із світом знайшла свій кінець, так що людині вже ні в чому не відмовлено» (стор. 89).

помогою неуцтва «захищати себе від вторгнення речей, від світу, і засновувати свій власний світ, в якому він тільки й почуває себе в рідній стихії і як дома»,— що через це він «будує» собі з Небесної китайської імперії «небо». «Адже» вторгнення світу, речей, «не має ніякого іншого смислу крім того», що світ, речі — «це справжнє» пекло Єдиного, «в якому» все «розпоряджається ним і панує над ним» як щось «Чуже», але яке він уміє перетворити в своє «небо» тим способом, що «відчужується» від усякого «впливу земних», історичних фактів і зв'язків і таким чином вже не цурається їх; «словом», мова йде про ту сферу, «де відкинуто шлаки земного», історичного, і де Штірнер уже не «знаходить» «у кінці» «світу» ніякої «боротьби»,— і цим, звичайно, сказано все.

Шосте «історичне міркування». На стор. 90 Штірнер уявляє, що

«в Китаї *все передбачено;* що б не трапилось, китаєць *завжди знав*, як йому треба поводитись, і йому нема чого зважати ще *на обставини; ніякий непередбачений випадок* не скине його з небес його спокою».

Не скине і англійське бомбардування — китаєць точно знав, «як йому треба поводитись», особливо у відношенні до незнайомих йому пароплавів і шрапнельних снарядів[135].

Святий Макс видобув це з гегелівської «Філософії історії», стор. 118 і 127, причому, однак, йому довелось додати від себе дещо Єдине, щоб виготовити своє вищенаведене міркування.

«*Таким чином*», продовжує святий Макс, «на перший ступінь сходів освіти *людство* піднімається за допомогою звички, *і оскільки воно уявляє собі*, що, добравшись до культури, воно влізло на небо, в царство культури, або другої природи, *то* воно *дійсно* піднімається на перший ступінь небесних сходів» (стор. 90).

«Таким чином», тобто тому, що Гегель починає історію з Китаю і що «китаєць ніколи не втрачає самовладання», «Штірнер» перетворює людство в якусь особу, яка «піднімається на перший ступінь сходів культури» і до того ж «за допомогою звички», бо Китай не має для Штірнера ніякого іншого значення крім того, що в ньому уособилась «звичка». Тепер нашому ратоборцеві, що йде в бій проти Святого, лишається ще тільки перетворити «сходи» в «небесні сходи»,— і це тому, що Китай називається також ще й *Небесною* імперією. «Оскільки людство уявляє собі» («звідки тільки» Штірнеру «так добре відомо, що́» уявляє собі людство, див. Віганд, стор. 189),— ось оце якраз і треба було Штірнеру довести,— що воно, по-перше, перетворює «культуру» в «небо культури»,

а по-друге, «небо культури» в «культуру неба» — (мниме уявлення людства, яке виступає на стор. 91 як уявлення Штірнера і завдяки цьому дістає відповідний йому вираз),— «то воно *дійсно* піднімається на перший ступінь небесних сходів». Оскільки воно *уявляє* собі, що піднімається на перший ступінь небесних сходів... то... воно піднімається на нього *дійсно!* «*Оскільки*» «юнак» «уявляє собі», що стає чистим духом, то він дійсно стає ним! Дивись міркування про «юнака» і «християнина», про перехід із світу речей у світ духа, де вже дано просту формулу для цих небесних сходів «єдиної» думки.

Сьоме історичне міркування. Стор. 90. «Якщо монгольство» (воно йде безпосередньо після небесних сходів, з допомогою яких «Штірнер» виявив, через мниме уявлення людства, якусь духовну сутність), «якщо монгольство встановило буття духовних сутностей» (точніше — якщо «Штірнер» встановив своє фантастичне уявлення про духовну сутність монголів), «*т о* кавказці тисячоліттями боролися з цими духовними сутностями, намагаючись збагнути їх до кінця». (Юнак, що стає мужем і намагається «проникнути у сферу, що лежить за межами думок»; християнин, який «незмінно сповнений бажання» «пізнати глибини божества».) Оскільки китайці констатували буття бозна-яких духовних сутностей («Штірнер» не констатує, крім своїх небесних сходів, ні одної такої сутності),— то кавказцям доводиться тисячоліттями возитися з «цими» китайськими «духовними сутностями»; більше того, через два рядки Штірнер констатує, що вони дійсно «штурмували *монгольське* небо, тіен», і потім продовжує: «Коли ж зруйнують вони це небо, коли ж стануть, нарешті, *дійсними кавказцями* і *знайдуть самих себе?*» Тут негативна єдність, що вже виступала раніше в образі мужа, з'являється у вигляді «дійсного кавказця», тобто не негроподібного, не монгольського, а *кавказького кавказця.* Цей кавказець відривається таким чином як поняття, як сутність, від дійсних кавказців, протиставиться їм як «ідеал кавказця», як «покликання», в якому вони повинні «знайти самих себе», протиставиться як «призначення», «завдання», як «Святе», як «святий» кавказець, «досконалий» кавказець, «який і є» кавказець «у небі — є *бог*».

«Наполегливою боротьбою монгольської раси люди *побудували* небо» — так гадає «Штірнер» на стор. 91, забувши, що дійсні монголи займаються значно більше баранами, ніж небесами *,— «коли прийшли люди кавказького племені і... поки вони *мають* справу з небом... *узялися* штурмувати це небо». *Побудували* небо, коли... поки вони *мають* справу... *взялися.* Безпретензійне «історичне міркування» виражається тут в consecutio temporum **, яка теж не «виявляє претензій» на класичність «чи хоч би тільки»

* Гра слів: «Hammel» — «баран», «Himmel» — «небо». *Ред.*
** — послідовності часів. *Ред.*

на граматичну правильність; конструкції історії відповідає конструкція фраз; «цим обмежуються» «претензії» «Штірнера» і «тим самим досягають своєї кінцевої мети».

Восьме історичне міркування, міркування міркувань, альфа і омега всієї штірнерівської історії, полягає ось у чому: Jacques le bonhomme бачить в усьому дотеперішньому русі народів, як ми це простежили у нього з самого початку, саму тільки зміну небес (стор. 91), що можна виразити і так: покоління кавказької раси, які досі зміняли одне одного, тільки й робили, що боролися з поняттям моральності (стор. 92), і «цим обмежується вся їх справа» (стор. 91). Якби вони вибили з голови цю злощасну моральність, цей привид, вони до чого-небудь та дійшли б; а так вони не досягли нічого, зовсім нічого, і святий Макс в покарання примушує їх, як школярів, зазубрювати свій урок. Цьому його поглядові на історію цілком відповідає те, що на закінчення (стор. 92) він викликає тінь спекулятивної філософії, щоб «у ній це небесне царство, царство духів і примар, знайшло свій належний порядок», і що надалі спекулятивна філософія розуміється як саме «царство духів в його завершенні».

Чому кожний, хто розуміє історію в гегелівському дусі, повинен під кінець прийти, як до результату всієї попередньої історії, до царства духів, яке в спекулятивній філософії знаходить своє завершення і впорядкування,— дуже просту розгадку цієї таємниці «Штірнер» міг би знайти у самого Гегеля. Щоб прийти до цього результату, «треба поняття духа покласти в основу і *потім* показати, що історія є процес самого духа» («Історія філософії», III, стор. 91). Після того як «поняття духа» вже підсунуто історії як її основа, дуже легко, звичайно, «показати», що воно всюди виявляється, і потім дати цьому процесові «знайти свій належний порядок».

Давши всьому «знайти свій належний порядок», святий Макс може тепер у захопленні вигукнути: «Прагнути завоювати свободу для духа — це є монгольство» і т. д. (пор. стор. 17: «Видобути на світ чисту думку і т. д.— це становить радість юнака» і т. д.). Він може далі лицемірно заявити: «*Через це впадає в очі,* що монгольство... становить не-чуттєвість і не-природність» і т. д.,— тимчасом як він повинен був би сказати: впадає в очі, що монгол є тільки переодягнений юнак, що, як заперечення світу речей, може бути названий також «не-природністю», «не-чуттєвістю» і т. д.

Ми знов досягли тієї точки, на якій «юнак» може перейти в «мужа». «Але хто перетворить Дух в його Ніщо? *Той,* хто за допомогою духа показав, що природа нікчемна, скінченна, минуща» (тобто уявив її собі такою, а це зробив, згідно з стор. 16 і наст., юнак, потім християнин, потім монгол, потім монголоподібний кавказець, а власне кажучи тільки ідеалізм),— «той один тільки мо-

же звести» (саме, у своїй уяві) «на той же ступінь нікчемності і дух» (значить, християнин і т. д.? Ні, вигукує «Штірнер», вдаючись тут до такого ж пересмикування, як на стор. 19—20 у випадку з мужем). «Я можу це зробити, кожний з Вас це може, хто діє і творить як необмежене Я» (у своїй уяві), «словом, це може зробити — *егоїст*» (стор. 93), тобто муж, кавказький кавказець, який є, таким чином, досконалий християнин, істинний християнин, святий, *втілення* Святого.

Перше ніж перейти до дальшого наречення іменами, ми теж «вставимо» «в цьому місці» «історичне міркування» про походження штірнерівського «історичного міркування про наше монгольство», причому наше міркування відрізняється, однак, від штірнерівського тим, що воно цілком певно «претендує на грунтовність і достовірність». Усе його історичне міркування, як і його міркування про «Древніх», зшите з уривків думок Гегеля.

Негроподібність він уявляє собі у вигляді «дитини» — тому, що в Гегеля у «Філософії історії», стор. 89, сказано:

«Африка — *країна дитинства* історії». «При визначенні африканського» (негритянського) «духа ми повинні цілком відмовитися від *категорії загальності*» (стор. 90),— тобто дитина або негр хоч і має думки, але ще не знає думки *як такої*. «У негрів свідомість ще не дійшла до сталої об'єктивності — як наприклад *бог, закон*, в яких людина могла б *споглядати свою сутність*»... «через що цілком відсутнє знання про *абсолютну сутність*. Негр являє собою *природну людину* в усій її неприборканості» (стор. 90). «Хоч вони й повинні усвідомлювати свою залежність від природного» (від речей, як говорить «Штірнер»), «однак це все ж не приводить їх до усвідомлення чогось вищого» (стор. 91).

Тут ми знов знаходимо всі штірнерівські визначення дитини і негра — залежність від речей, незалежність від думок і особливо незалежність від «Думки», від «Сутності», від «абсолютної» (святої) «сутності» і т. д.

Монголів, і зокрема китайців, він знайшов у Гегеля як початок історії, оскільки ж і для Гегеля історія є історія духів (тільки не так по-дитячому, як у «Штірнера»), то само собою зрозуміло, що монголи внесли дух в історію і є споконвічними представниками всього «Святого». Зокрема, на стор. 110 Гегель характеризує «*монгольське* царство» (далай-лами) як «*священицьке*», як «царство теократичного панування», як «духовне, релігійне царство» — на противагу мирській імперії китайців. «Штірнер» повинен був, звичайно, ототожнити Китай з монголами. На стор. 140 у Гегеля зустрічається навіть «*монгольський принцип*», з якого «Штірнер» сфабрикував поняття «*монгольства*». А втім, коли він хотів звести монголів до категорії «ідеалізму», то він міг би «знайти» в культі далай-лами і в буддизмі зовсім інші «духовні сутності», ніж його хиткі «небесні сходи». Але він не спромігся навіть як слід переглянути гегелівську «Філософію історії». Особливість і єдиність штірнерівського ставлення до історії полягає в тому, що егоїст перетворюється в «безпорадного» копіювальника Гегеля.

b. Католицизм і протестантизм (Пор. «Економію Старого завіту»)

Те, що ми тут називаємо католицизмом, «Штірнер» називає «середньовіччям»; але оскільки він плутає (як і «в усьому») релігійну сутність середньовіччя, релігію середніх віків з дійсним, мирським середньовіччям в його плоті й крові, то ми вважаємо відразу ж назвати предмет його справжнім ім'ям.

«Середньовіччя» було *«довгим історичним періодом,* коли вдовольнялися ілюзією обладання істиною» (нічого більше тоді люди не хотіли і нічого більше не робили), «не задумуючись серйозно над тим, чи не треба самому бути істинним, щоб обладати істиною»... «В середні віки *люди*» (отже, протягом усього середньовіччя) «умертвляли *свою плоть,* щоб здобути здатність сприйняти в себе Святе» (стор. 108).

Гегель визначає ставлення до божественного в католицькій церкві так, що в ній

«ставляться до абсолютного як до суто зовнішньої речі» (християнство у формі зовнішнього буття) («Історія філософії», III, стор. 148 і в інших місцях). Індивід повинен, правда, очиститися, щоб сприйняти в себе істину, але «і це здійснюється зовнішнім способом, за допомогою викупів, постів, самобичувань, ходінь по святих місцях, паломництва» (стор. 140, там же).

Цей перехід «Штірнер» робить за допомогою такої фрази:

«Як, *зрештою,* напружують *і* своє око, щоб побачити віддалений предмет... так умертвляли свою плоть і т. д.».

Оскільки у «Штірнера» середньовіччя ототожнюється з католицизмом, воно, природно, і закінчується *Лютером.* Стор. 108. А в Лютера усе зводиться до такого визначення, яке вже зустрілося нам у міркуванні про юнака, в розмові з Шелігою та в інших місцях:

«Людина повинна, коли вона хоче збагнути *істину, зробитися такою ж істинною,* як сама істина. Тільки той, хто вже має істину у формі *віри,* може прилучитися до неї».

Гегель говорить з приводу лютеранства:

«*Істина* євангелія існує тільки в *істинному відношенні* до нього... Істотне відношення духа існує тільки для духа... Отже, *відношення* духа до цього змісту таке, що хоч зміст і є істотним, але так само істотним є і те, що святий і освячуючий дух стоїть у відношенні до цього змісту» («Історія філософії», III, стор. 234). «В цьому і полягає лютерова віра: треба, щоб вона» (тобто людина) *«вірила,* і *тільки ця її віра може мати істинне значення»* (там же, стор. 230). «Лютер... твердить, що божественне лише остільки божественне, оскільки воно сприймається в цій суб'єктивній духовності *віри*» (там же, стор. 138). «Учення» (католицької) «церкви є істина як *наявна істина*» («Філософія релігії»[136], II, стор. 331).

«Штірнер» продовжує:

«Таким чином, разом з Лютером відкривається пізнання, що істина, як думка, існує тільки для мислячої людини, а це означає, що людина повинна стати на

зовсім іншу точку зору, засновану на вірі» (per appos. *), «наукову, або точку зору мислення щодо свого предмета, до думки» (стор. 110).

Крім повторення, яке «Штірнер» знов тут «вставляє», заслуговує на увагу тільки перехід від віри до мислення. У Гегеля цей перехід зроблено таким чином:

«Але цей дух» (тобто святий і освячуючий дух) «є, по-друге, по суті і мислячий дух. Мислення як таке теж повинно дістати в ньому свій розвиток» і т. д. (стор. 234).

«Штірнер» продовжує:

«Ця думка» («що Я — *дух*, тільки дух») «проходить через усю історію реформації аж до сьогоднішнього дня» (стор. 111).

Для «Штірнера», починаючи з XVI століття, не існує іншої історії, крім історії реформації,— та й вона тільки в тому розумінні, в якому вона дається у Гегеля.

Святий Макс знов показав свою безмірну віру. Він знов прийняв за істину, від слова до слова, всі ілюзії німецької спекулятивної філософії, більше того — він зробив їх ще спекулятивнішими, ще абстрактнішими. Для нього існує тільки історія релігії і філософії,— та й вона існує для нього тільки за посередництвом Гегеля, який поступово зробився загальною шпаргалкою, довідковим словником усіх новітніх німецьких спекулянтів принципами і фабрикантів систем.

Католицизм = відношення до істини як до речі, дитина, негр, «Древній».

Протестантизм = відношення до істини в дусі, юнак, монгол, «Новий».

Уся ця конструкція виявилась зайвою, тому що все це вже було в розділі про «дух».

Як уже натякалося в «Економії Старого завіту», всередині протестантизму можна знов уявити дитину і юнака в нових «перетвореннях», що «Штірнер» і робить на стор. 112, де він трактує англійську емпіричну філософію як дитину, на противагу німецькій спекулятивній філософії, що трактується як юнак. Тут він знов списує у *Гегеля,* який тут, як і взагалі, дуже часто фігурує в «Книзі» як *безособовий зворот* [*Man*].

«Бекона вигнали» — тобто Гегель вигнав — «із царства філософів». «І справді, те, що називають англійською філософією, не пішло, мабуть, далі відкриттів, зроблених так званими ясними головами, як-от Бекон і Юм» (стор. 112).

У Гегеля це висловлено так:

«Бекон — дійсно справжній вождь і представник того, що в Англії називається філософією і далі чого англійці поки що так і не пішли» («Історія філософії», III, стор. 254).

---

* —за допомогою прикладки. *Ред.*

Ті, кого «Штірнер» називає «ясними головами», Гегель називає (там же, стор. 255) «освіченими світськими людьми», — у святого Макса вони перетворюються навіть один раз у «наївність дитячої душі», бо англійські філософи повинні представляти *дитину*. На тій же дитячій підставі Бекон не повинен був «цікавитися теологічними питаннями і головними положеннями», що б не говорилося в його творах (особливо в книгах «Про прирощення наук», «Новий Органон» і в «Нарисах»[137]). Навпаки, «німецька думка... бачить... життя тільки в самому пізнанні» (стор. 112), бо вона є *юнак*. Ecce iterum Crispinus![138]

Як Штірнер перетворює Картезія в німецького філософа, читач може сам довідатися в «Книзі» на стор. 112.

D. Ієрархія

В попередньому викладі Jacques le bonhomme розглядає історію лише як продукт абстрактних думок — або, точніше, як продукт своїх уявлень про абстрактні думки,— розглядає її як підвладну цим уявленням, які всі кінець кінцем розчиняються в «Святому». Це панування «Святого», думки, гегелівської абсолютної ідеї над емпіричним світом він зображує далі як існуюче в сучасному історичне відношення, як панування святих ідеологів над непосвяченим світом,— як *ієрархію*. В цій ієрархії те, що раніш подавалось одне *після* другого, існує одне *поряд* з другим, так що одна з двох таких співіснуючих форм розвитку панує над другою. Таким чином, юнак панує над дитиною, монгол над негром, Новий над Древнім, самовідданий егоїст (citoyen) над егоїстом у звичайному розумінні слова (bourgeois) і т. д.— дивись «Економію Старого завіту». «Знищення» «світу речей», здійснюване «світом духа», виступає тут як «панування» «світу думок» над «світом речей». Цілком природно, що панування, яке з самого початку належало в історії «світові думок», зображається в кінці її і як дійсне, фактично існуюче панування мислячих — і, як ми побачимо кінець кінцем, як панування спекулятивних філософів,— над світом речей, так що святому Максу залишається потім ще тільки вступити в боротьбу з думками та уявленнями ідеологів і подолати їх, щоб зробитися «власником світу речей і світу думок».

«*Ієрархія є панування думок,* панування духа. Ми ієрархічні досі, ми перебуваємо під гнітом тих, хто спирається на думки, а думки» — хто ж цього давно не помітив? — «це — *Святе*» (стор. 97). (Від докору, що він на протязі всієї «Книги» творить тільки «думки», тобто «Святе», Штірнер постарався захистити себе тим, що він дійсно ніде в цій книзі не створив ні одної думки. А втім, у журналі Віганда він приписує собі «віртуозність мислення», тобто, згідно з його тлумаченням, віртуозність у фабрикації «Святого»,— проти чого ми заперечувати не будемо.) — «Ієрархія є *верховне панування духа*» (стор. 467).— «*Середньовічна* ієрархія була лише слабою ієрархією, бо вона була змушена допу-

скати поряд з собою необмежене існування всілякого мирського варварства» («звідки тільки Штірнеру так добре відомо, щó була змушена робити ієрархія», ми зараз побачимо), «і тільки реформація загартувала силу ієрархії» (стор. 110). «Штірнер» гадає справді, «ніби панування духів ніколи раніш не було таким всеосяжним і всемогутнім», як після реформації; він гадає, що це панування духів, «замість того щоб відірвати релігійний принцип від мистецтва, держави й науки, навпаки, піднесло їх цілком з дійсності в царство духа і зробило їх релігійними».

У цьому погляді на нову історію розмазується все та сама стара ілюзія спекулятивної філософії відносно панування духа в історії. Більше того, це місце показує, як віруючий Jacques le bonhomme весь час сліпо бере на віру перейнятий ним від Гегеля світогляд, що став для нього традиційним, приймає його за *дійсний світ* і «орудує» на цьому грунті. Щó в цьому місці могло б видатися «власним» і «єдиним», то це розуміння панування духа як *ієрархії*,— і тут ми знов-таки «вставимо» коротке «історичне міркування» про походження штірнерівської «ієрархії».

Гегель висловлюється в таких «перетвореннях» про філософію ієрархії:

«Ми бачили у Платона в його «Державі» ту думку, що управляти повинні філософи; тепер» (у католицькому середньовіччі) «настав час, коли твердиться, що *панувати повинно духовне;* але духовне дістало той смисл, що панування повинно належати *духовенству, духовним особам.* Духовне перетворено, таким чином, в особливу істоту, в індивідуум» («Історія філософії», III, стор. 132).— «Тим самим дійсність, земне життя *покинуте богом*... окремі нечисленні особи *святі*, всі інші *позбавлені святості*» (там же, стор. 136). «Покинутість богом» визначається ближче так: «Усі ці форми» (сім'я, праця, державне життя і т. д.) «вважаються мізерними, *позбавленими святості*» («Філософія релігії», II, стор. 343).— «Це — з'єднання з мирським життям, яке залишається непримиренним, яке є *грубе само по собі мирське життя*» (в інших місцях Гегель вживає також для цього слово «варварство»; пор., наприклад, «Історію філософії», III, стор. 136) «і, як грубе само по собі, тільки *підкоряється пануванню*» («Філософія релігії», II, стор. 342, 343).— «Це панування» (ієрархія католицької церкви) «є, таким чином, панування пристрасті,— хоч воно повинно бути пануванням духовного» («Історія філософії», III, стор. 134).— «*Але істинне панування духа* не може бути пануванням духа в тому розумінні, щоб те, що протистоїть духові, посідало підпорядковане становище» (там же, стор. 131).— «Справжнє розуміння полягає в тому, що *духовне як таке*» (за «Штірнером» «Святе») «повинно бути *визначальним, і таким був хід речей до нашого часу; так,* ми бачимо у *французькій революції*» (а *ідучи* за Гегелем, це бачить і «Штірнер»), «що *повинна панувати абстрактна думка;* згідно з нею повинні визначатися державні конституції та закони, вона повинна створювати зв'язок між людьми, і люди повинні усвідомлювати, що *те, чому вони надають значення, це — абстрактні думки,* свобода і рівність і т. д.» («Історія філософії», III, стор. 132). Справжнє панування духа, здійснюване протестантизмом, на противагу його недосконалій формі в католицькій ієрархії, визначається далі в тому розумінні, що «*мирське дістає одухотворення всередині себе*» («Історія філософії», III, стор. 185); «що божественне реалізується у сфері дійсності» (отже, припиняється католицька покинутість дійсності богом — «Філософія релігії», II, стор. 344); що «суперечність» між святим і мирським «розв'язується в *моральності*» («Філософія релігії», II, стор. 343); що «*інститути моральності*» (шлюб, сім'я, держава, придбане майно і т. д.) визнаються «*божественними, святими*» («Філософія релігії», II, стор. 344). Це справжнє панування духа Гегель

виражає в двох формах: «*Держава, уряд, право, власність, громадянський порядок*» (і, як ми знаємо з інших його творів, також мистецтво, наука і т. д.) «все це є *релігійне*... воно виявилось у формі скінченності» («Історія філософії», III, стор. 185). І, нарешті, це панування релігійного, духовного і т. д. формулюється як панування філософії: «Свідомість духовного є тепер» (у XVIII столітті) «за самою своєю суттю фундаментом, і *тому панування перейшло до філософії*» («Філософія історії», стор. 440).

Гегель підсовує, таким чином, католицькій ієрархії середньовіччя такий намір, нібито вона хотіла бути «пануванням духа», а потім витлумачує її як обмежену, недосконалу форму цього панування духа, завершення якої він вбачає в протестантизмі і його мнимому дальшому розвитку. Хоч би як неісторично це було, Гегель усе ж достатньо історичний, щоб не поширювати *назву* «ієрархії» за межі середніх віків. Але святий Макс знає з того ж Гегеля, що пізніша епоха є «істина» попередньої і, отже, епоха досконалого панування духа є істина тієї епохи, коли панування духа було ще недосконалим, так що протестантизм є істина ієрархії, отже — *істинна ієрархія*. Але оскільки лише *істинна* ієрархія гідна називатися ієрархією, то ясно, що середньовічна ієрархія мусила бути «слабою»; і Штірнеру це тим легше довести, що в наведених вище місцях і сотнях інших місць у Гегеля зображається недосконалість панування духа в середні віки. Штірнеру лишилося тільки списати це, а вся його «*власна*» діяльність звелась до заміни слів «панування духа» словом «ієрархія». Дуже нескладний умовивід, з допомогою якого панування духа без зайвих розмов перетворюється для нього в ієрархію, він міг би навіть і зовсім не робити, після того як серед німецьких теоретиків стало модним називати наслідок ім'ям його причини і зводити, наприклад, до категорії теології все те, що походить з теології і ще не зовсім стоїть на висоті принципів цих теоретиків,— наприклад, гегелівську спекуляцію, штраусівський пантеїзм і т. д.,— фокус, дуже поширений у 1842 році. З наведених вище місць випливає також, що Гегель 1) розглядає французьку революцію як нову і більш досконалу фазу цього панування духа, 2) бачить у філософах володарів світу XIX століття, 3) твердить, що тепер серед людей панують тільки абстрактні думки, 4) що вже у нього шлюб, сім'я, держава, набування майна, громадянський порядок, власність і т. ін. визнаються «втіленням божественного і святого», «*втіленням релігійного начала*» і 5) що *моральність*, як мирська святість або як освячене мирське життя, зображається найвищою і останньою формою панування духа над світом,— усе це речі, які *слово в слово* повторюються у «Штірнера».

З приводу штірнерівської ієрархії не варто більше витрачати слів і доказів, лишається хіба ще тільки сказати про те, чому Штірнер списував у Гегеля,— факт, для пояснення якого потрібні, однак, у свою чергу, матеріальні факти і який пояснимий через це тільки для тих, кому знайома берлінська атмосфера. Інше пи-

тання — як склалось гегелівське уявлення про панування духа, про це дивись вище *.

Привласнення гегелівського світового панування філософів і перетворення його у святого Макса в ієрархію здійснюється за допомогою дуже некритичного легковір'я нашого святого і за допомогою «святого» або, навпаки, безбожного неуцтва **, яке вдовольняється, у відношенні до історії, тим, що бачить його наскрізь (тобто *побіжним переглядом* *** історичних даних, наведених Гегелем), не утруднюючи себе «знанням» багатьох «речей». Взагалі кажучи, він, мабуть, побоювався, що, почавши «вчитися», він уже не зможе «скасовувати і розчиняти» (стор. 96) і, отже, погрузне в «метушливій возні шкідливих комах»,— досить поважна причина, щоб не «переходити» до «скасування і розчинення» свого власного неуцтва.

Коли, подібно до Гегеля, вперше створюють таку конструкцію для всієї історії і сучасного світу в усьому її обсязі, то це неможливо без великих позитивних знань, без звернення, хоч би місцями, до емпіричної історії, без великої енергії та проникливості. Коли ж вдовольнятися використанням і переробкою для власних цілей уже наявної готової конструкції, посилаючись, на підтвердження цього «власного» погляду, на окремі приклади (наприклад, на негрів і монголів, на католиків і протестантів, на французьку революцію і т. д.),— саме так і робить наш ратоборець, що йде в бій проти Святого,— то для цього зовсім не потрібно ніякого знання історії. Результат усього цього використання неминуче стає комічним; найкомічніше, коли з минулого раптом робиться стрибок у найбезпосередніше сучасне, приклад чого ми бачили в міркуванні про «химеру» ****.

Щодо дійсної ієрархії середньовіччя, то зауважимо тут тільки, що для народу, для широких мас людей, її не існувало. Для широкої маси існував тільки феодалізм, а ієрархія існувала лише остільки, оскільки вона сама була або феодальною, або антифеодальною (в межах феодалізму). Самий феодалізм має своєю основою цілком емпіричні відносини. Ієрархія та її боротьба з феодалізмом (боротьба ідеологів певного класу проти самого цього класу) являє собою лише ідеологічне вираження феодалізму і тієї боротьби, яка розгортається всередині самого феодалізму,— в цю боротьбу входить також і боротьба феодально організованих націй між собою. Ієрархія є ідеальна форма феодалізму; феодалізм є політична форма середньовічних відносин виробництва і спілкування. Отже, боротьбу феодалізму проти ієрархії можна пояснити тільки в тому разі, коли будуть виявлені ці практичні

* Див. цей том, с. 39—43. *Ред.*

** В оригіналі гра слів: «heilig» — «святий», «heillos», — «безбожний». *Ред.*

*** В оригіналі гра слів: «durch — schauen» — «бачити наскрізь», «dúrchschauen» — «побіжно, поверхово переглядати». *Ред.*

**** Див. цей том, с. 131—133. *Ред.*

матеріальні відносини; це виявлення вже само по собі кладе край усьому попередньому розумінню історії, яке сліпо брало на віру середньовічні ілюзії, ті зокрема ілюзії, які імператор і папа висували в своїй боротьбі один проти одного.

Оскільки святий Макс займається тільки тим, що зводить гегелівські абстракції відносно середніх віків і ієрархії до «пишних слів і жалюгідних думок», то у нас немає ніякого приводу спинятися тут довше на дійсній, історичній ієрархії.

З викладеного вище вже ясно, що фокус може бути пророблений і в зворотному напрямі, що католицизм можна зрозуміти не тільки як підготовчий ступінь, а й як заперечення справжньої ієрархії; в цьому випадку католицизм = заперечення духа, недух, чуттєвість, і тоді виходить велике положення Jacques le bonhomme,— що *єзуїти* «врятували нас від *занепаду* і *загибелі* чуттєвості» (стор. 118). Що б з «Нами» було, коли б «загибель» чуттєвості все-таки сталася, ми не дізнаємося. Всього матеріального руху, починаючи з XVI століття, який не просто врятував «нас» від «занепаду» чуттєвості, а, навпаки, дав «чуттєвості» значно ширший розвиток,— не існує для «Штірнера», все це створили єзуїти. Порівняйте, зрештою, «Філософію історії» Гегеля, стор. 425.

Перенісши старе панування попів у новий час, святий Макс витлумачив тим самим новий час як «*попівщину*»; а розглядаючи потім це перенесене в новий час панування попів у його відмінності від їх старого середньовічного панування, він зображає його як панування ідеологів, як «*дух школярства*». Таким чином, попівщина = ієрархія як панування духа, школярство = панування духа як ієрархії.

Цей простий перехід до попівщини,— який насправді зовсім не є перехід,— «Штірнер» здійснює з допомогою трьох важких перетворень.

По-перше, з його точки зору, «поняття попівщини» «знаходиться» в кожному, «хто живе для якої-небудь великої ідеї, для справедливої справи» (все ще ця справедлива справа!), «для якого-небудь учення і т. д.».

По-друге, Штірнер «наражається» у своєму світі ілюзій на «споконвічну ілюзію світу, який ще не навчився обходитись без попівщини», а саме — «жити і творити в ім'я певної *ідеї* і т. д.».

По-третє, «це є панування ідеї або попівщини», а саме: «Робесп'єр напр.» (наприклад!), «Сен-Жюст і т. д.» (і так далі!) «були наскрізь попами» і т. ін. Всі три перетворення, в яких попівщина виявляється «відкритою», «знайденою» і «покликаною» (все це на стор. 100), виражають, отже, тільки те, що святий Макс уже не раз нам повторював і раніше, а саме — панування духа, ідеї, Святого над «життям» (там же).

Після того як він, таким чином, підсунув під історію «панування ідеї або попівщину», святий Макс може, звичайно, легко

знов відшукати цю «попівщину» в усій дотеперішній історії і тим самим зобразити «Робесп'єра напр., Сен-Жюста і т. д.» у вигляді попів і ототожнити їх з Іннокентієм III і Григорієм VII, причому всяка єдиність зникає перед лицем Єдиного. Адже все це, власне кажучи, тільки різні *імена*, різні переодягання *однієї* особи, «Попівщини», яка творила всю історію з початку християнства. Яким чином при такому розумінні історії «всі коти стають сірими», оскільки всі історичні відмінності «знімаються» і «розв'язуються» в «понятті попівщини»,— святий Макс відразу ж дає нам разючий приклад цього у випадку з «Робесп'єром напр., Сен-Жюстом і т. д.». Тут спочатку Робесп'єр наводиться як «приклад» Сен-Жюста, а Сен-Жюст — як «і так далі» Робесп'єра. Потім сказано: «Цим представникам священних інтересів протистоїть цілий світ незліченних «особистих», мирських інтересів». Хто ж їм протистояв? Жірондисти і термідоріанці, які постійно докоряли їм, дійсним представникам революційної сили, тобто того класу, який *один тільки* був дійсно революційний,— представникам «незліченної» маси (дивись «Мемуари Р. Левассера» «напр.», «і т. д.», «тобто» Нугаре, «Історія тюрем»; Барер; Двоє друзів свободи [139] (і торгівлі); Монгайар, «Історія Франції»; мадам Ролан, «Звернення до потомства»; «Мемуари Ж.-Б. Луве» і навіть нудотні «Історичні нариси» Больє і т. д. і т. д., а також протоколи всіх засідань революційного трибуналу «і т. д.»),— які докоряли їм у порушенні «священних інтересів», конституції, свободи, рівності прав людини, республіканізму, права, sainte propriété *, у порушенні «напр.» поділу влад, людяності, моральності, поміркованості «і т. д.». Їм протистояли всі *попи*, які обвинувачували їх у порушенні всіх головних і другорядних пунктів релігійного і морального катехізису (дивись, «напр.», М. Р. «Історія французького духовенства під час революції», Париж, католицький книготорговець, 1828 «і т. д.»). Історичний коментарій бюргера, який зводиться до того, що під час règne de la terreur ** «Робесп'єр напр., Сен-Жюст і т. д.» стинали голови honnêtes gens *** (дивись незліченні писання простакуватого пана *Пельтьє*, потім, «напр.», *Монжуа*, «Змова Робесп'єра» «і т. д.»),— цей коментарій святий Макс висловлює в такому перетворенні: «Через те, що революційні попи або шкільні наставники служили *Людині*, вони відрубували голови *людям*». Це, звичайно, звільняє святого Макса від важкого обов'язку обмовитися хоч би одним «єдиним» слівцем про дійсні, емпіричні підстави відрубання голів,— підстави, що базуються на надзвичайно мирських інтересах, правда, інтересах не біржових спекулянтів, а «незліченної» маси. Один більш ранній «піп», *Спіноза*, не посоромився ще в XVII столітті бути «суворим настав-

* — священної власності. *Ред.*
** — панування терору. *Ред.*
*** — порядним людям. *Ред.*

ником» святого Макса, заявивши: «Неуцтво не є довід»[140]. Тому святий Макс і ненавидить попа Спінозу настільки, що стає на бік його антипопа, попа *Лейбніца*, і для всіх таких дивовижних явищ, як тероризм «напр.», відрубання голів «і т. д.», створює «достатню підставу», яка полягає саме в тому, що «духовні люди вбили собі щось подібне в голову» (стор. 98).

Блаженний Макс, який для всього знайшов достатню підставу («І я знайшов тепер підставу, в якій навіки закріплено мій якір»[141], і де ж, як не в ідеї, «напр.» у «попівстві» «і т. д.» «Робесп'єра напр., Сен-Жюста і т. д.», Жорж Санд, Прудон, цнотлива берлінська швачка * і т. ін.),— цей блаженний Макс «не докоряє класові буржуазії за те, що він довідувався у свого егоїзму, наскільки широкий простір можна дати революційній *Ідеї*». Для святого Макса «революційна *Ідея*», що запалювала habits bleus[142] і honnêtes gens 1789 р., є та сама, що й «ідея» санкюлотів 1793 р., *та ж сама* ідея, з приводу якої радяться, чи можна їй «дати простір»,— але в цих міркуваннях Макса зовсім не «дається простору» для якої б то не було «ідеї».

Ми приходимо тепер до сучасної ієрархії, до панування ідеї у повсякденному житті. Вся друга частина «Книги» сповнена боротьби проти цієї «ієрархії». Тому ми спинимося на ній докладно, коли будемо говорити про цю другу частину. Але оскільки святий Макс, як і в розділі про «химеру», уже тут наперед смакує свої ідеї і повторює на початку пізніше, як у пізнішому — початок, то ми змушені навести вже тут кілька прикладів його ієрархії. Його метод створення книг є єдиний «егоїзм», що зустрічається в усій його книзі. Його самонасолода стоїть у зворотному відношенні до насолоди, якої зазнає читач.

Оскільки бюргери вимагають любові до *свого* царства, до свого режиму, то згідно з Jacques le bonhomme вони хочуть «заснувати царство любові на землі» (стор. 98). Оскільки вони вимагають шанувати своє панування і відносини цього панування, тобто хочуть узурпувати панування над шануванням, то вони вимагають, згідно з тим же простаком, панування Шанування взагалі, ставляться до шанування як до святого духа, що в них живе (стор. 95). Перекручену форму, в якій святенницька і лицемірна ідеологія буржуа видає свої особливі інтереси за загальні інтереси, Jacques le bonhomme, з його вірою, здатною зрушити гори з місця, приймає за дійсну, мирську основу буржуазного світу. Чому цей ідеологічний обман набирає у нашого святого саме цієї форми, ми побачимо, говорячи про «політичний лібералізм» **.

Новий приклад дає нам святий Макс на стор. 115, говорячи про сім'ю. Він заявляє, що хоч і дуже легко емансипуватися від панування своєї власної сім'ї, але «відмова коритися легко поро-

* — М. В. Денхардт. *Ред.*

** Див. цей том, с. 160—164. *Ред.*

джує докори совісті», і тому люди міцно тримаються сімейної любові, поняття сім'ї, знаходячи таким способом «священне поняття сім'ї», «Святе» (стор. 116).

Наш добрий хлопець знову вбачає панування Святого там, де панують цілком емпіричні відносини. Буржуа ставиться до установлень свого режиму, як єврей до закону: він обходить їх, оскільки це вдається зробити в кожному окремому випадку, але хоче, щоб усі інші їх дотримували. Коли б усі буржуа, всією масою і відразу, почали б обходити буржуазні установлення, то вони перестали б бути буржуа,— така поведінка, звичайно, не спадає їм на думку і зовсім не залежить від їх волі і поведінки[17]. Розпусний буржуа обходить шлюб і віддається потай порушенням подружньої вірності; купець обходить інститут власності, позбавляючи інших власності за допомогою спекуляцій, банкротства і т. д.; молодий буржуа робить себе незалежним від своєї власної сім'ї, коли він спроможний це зробити,— він практично скасовує для себе сім'ю. Але шлюб, власність, сім'я залишаються теоретично недоторканими, тому що вони становлять практичні основи, на яких побудувала своє панування буржуазія, тому що вони, у своїй буржуазній формі, є умовами, завдяки яким буржуа є буржуа,— подібно до того як закон, який постійно обходять, робить релігійного єврея релігійним євреєм. Це ставлення буржуа до умов свого існування набирає одну із своїх загальних форм у буржуазній моральності. Взагалі не можна говорити про сім'ю *«як таку»*. Буржуазія історично надає сім'ї характеру буржуазної сім'ї, в якій нудьга і гроші є зв'язуючою ланкою і до якої належить також і буржуазний розклад сім'ї, який не заважає тому, що сама сім'я продовжує існувати. Її брудному існуванню відповідає священне поняття про неї в офіційній фразеології і в загальному лицемірстві. Там, де сім'я *дійсно* скасована, як у пролетаріата, відбувається якраз протилежне тому, що думає «Штірнер». Там поняття сім'ї не існує зовсім, але зате місцями безперечно зустрічається сімейна схильність, що спирається на дуже реальні відносини. У XVIII столітті поняття сім'ї було скасоване філософами, тому що дійсна сім'я вже почала розкладатися на вершині цивілізації. Розклався внутрішній зв'язок сім'ї, розклались окремі частини, які входять у поняття сім'ї, наприклад слухняність, пієтет, подружня вірність і т. д.; але реальне тіло сім'ї, майнові відносини, відносини, що виключають інші сім'ї, вимушене співжиття — відносини, дані уже фактом існування дітей, влаштуванням сучасних міст, утворенням капіталу і т. д.,— все це збереглося, хоч і з численними порушеннями, тому що існування сім'ї неминуче зумовлене її зв'язком із способом виробництва, який існує незалежно від волі буржуазного суспільства. Найразючіше проявилась ця неминучість під час французької революції, коли сім'я була на одну мить майже зовсім скасована

законом. Сім'я продовжує існувати навіть у XIX столітті, тільки процес її розкладу став більш загальним — і це породжено не її поняттям, а більш високим розвитком промисловості і конкуренції; сім'я все ще існує, хоч її розклад давно вже проголосили французькі й англійські соціалісти, і через французькі романи він проник нарешті і до німецьких отців церкви.

Ще один приклад панування ідеї в повсякденному житті. Оскільки шкільні вчителі можуть з приводу мізерної оплати їх праці втішатися святістю тієї справи, якій вони служать (що можливе тільки в Німеччині), то Jacques le bonhomme дійсно вірить, що ця фразеологія є причина їх низьких окладів (стор. 100). Він вірить, що «Святе» має в сучасному буржуазному світі дійсну грошову вартість, він вірить, що коли б «Святе» було скасоване, то убогі засоби прусської держави (про це, між іншим, див. у Браунінга[143]) збільшилися б до такої міри, що кожний сільський учитель раптом став би одержувати міністерський оклад.

Це — ієрархія безглуздя.

«Замикаючий камінь цього величного собору» — як висловлюється великий Міхелет[144] — ієрархії є «іноді» справою «Когось».

«*Іноді* людей поділяють на два класи, на освічених і неосвічених». (Іноді мавп поділяють на два класи, на хвостатих і безхвостих.) «Перші займались, оскільки вони були гідні своєї назви, думками, духом». Їм «у післяхристиянську епоху належало панування, і вони вимагали за свої думки... пошани». Неосвічені (тварина, дитина, негр) «безсилі» проти думок і «стають їм підвладні. Такий смисл ієрархії».

«Освічені» (юнак, монгол, Новий) знов, виходить, займаються тільки «Духом», чистою думкою і т. д., вони — метафізики за професією, зрештою гегельянці. «Тому» «неосвічені» — негегельянці. Гегель був безперечно «найосвіченішим» * гегельянцем, а тому в нього «ясно видно, як саме найосвіченіша людина нудьгує за речами». Справа в тому, що «освічений» і «неосвічений» і всередині себе стикаються один з одним, і до того ж у кожній людині «неосвічений» наштовхується на «освіченого». Оскільки ж у Гегеля проявляється найбільша нудьга за речами, тобто за тим, що є належністю «неосвіченого», то тут виявляється також, що «найосвіченіша» людина є разом з тим і «найнеосвіченішою». «Тут» (у Гегеля) «дійсність повинна цілком відповідати думці, і ні одне поняття не повинно бути позбавлене реальності». Це означає: тут звичайне уявлення про дійсність повинно цілком і повністю дістати своє філософське вираження, але при цьому Гегель уявляє, навпаки, що, «виходить», кожне філософське вираження створює відповідну йому дійсність. Jacques le bonhomme приймає ілюзію, яку Гегель плекає щодо своєї філософії, за чисту монету гегелівської філософії.

---

* В оригіналі, в цьому абзаці слова «освічені», «неосвічені» і «найосвіченіші» наведені на берлінському діалекті» («Jebildete», «Unjebildete», «Allerjebildetste»). *Ред.*

Гегелівська філософія, яка, у вигляді панування гегельянців над не-гегельянцями, виступає як найвище увінчання ієрархії, завойовує останнє всесвітнє царство.

«Система Гегеля була найвищою *деспотією* і *єдинодержавністю* мислення. *всесиллям* і *всемогутністю* духа» (стор. 97).

Тут ми потрапляємо, таким чином, у царство духів гегелівської філософії, яке простягається від Берліна до Галле і Тюбінгена, в царство духів, історію якого написав пан Байрхоффер[145], а відповідний статистичний матеріал зібрав великий Міхелет.

Підготовкою до цього царства духів стала французька революція, яка «*тільки всього* і зробила, що перетворила *речі* в *уявлення про речі*» (стор. 115; пор. вище Гегель про революцію, стор. [162—163]). «*Так*, люди залишались громадянами» (у «Штірнера» це вміщено раніше, але ж «Штірнер промовляє не те, що має на увазі; з другого боку, те, що він має на увазі,— невимовне», Віганд, стор. 149) і «жили в *рефлексії*, володіючи певним предметом, над яким *рефлектували*, перед яким» (per appos. *) «відчували побожну шанобливість і страх».

«Штірнер» говорить в одному місці на стор. 98: «Дорога в пекло вимощена добрими намірами». А ми скажемо: дорога до Єдиного вимощена поганими додатками **, прикладками, які відіграють у нього роль запозичених ним у китайців «небесних сходів», служать йому «канатом об'єктивного» (стор. 88), на якому він проробляє свої «блошині стрибки». Після всього цього для «нової філософії *або* нового часу»,— а з моменту настання царства духів новий час і *є* не що інше, як нова філософія,— було неважко «перетворити існуючі об'єкти в уявлювані, тобто в поняття» (стор. 114),— продовжувачем цієї роботи і є святий Макс.

Ми бачили, як наш рицар сумного образу ще «до того як виникли гори»[146], які він потім зрушив з місця своєю вірою, ще на початку своєї книги мчав щодуху до великої мети свого «величного собору». Його «ослик» — у цій ролі фігурує прикладка — ледве встигав перебирати ногами; нарешті, тепер, на стор. 114, наш рицар досяг своєї мети і з допомогою могутнього «або» перетворив *новий час* у *нову філософію*.

Тим самим стародавній час (тобто стародавній і новий, негритянський і монгольський, але, власне кажучи, тільки доштірнерівський час) «досяг своєї кінцевої мети». Ми можемо тепер розкрити секрет, чому святий Макс озаглавив усю першу частину своєї книги «Людина» і видав усю свою історію чудес, привидів і рицарів за історію «Людини». Ідеї і думки людей були, звичайно, ідеями і думками про себе і про свої відносини, були їх свідомістю про *себе*, про людей *взагалі*,— бо це була свідомість не окремої

* — за допомогою прикладки. *Ред.*

** В оригіналі гра слів: «Vorsätze» — «наміри», «Nachsätze» — «додатки». *Ред.*

тільки особи, а окремої особи в її зв'язку з усім суспільством,— і про все суспільство, в якому люди жили. Незалежні від них умови, в яких вони творили своє життя, зв'язані з цими умовами необхідні форми спілкування і зумовлені усім цим особисті і соціальні відносини повинні були,— оскільки вони виражалися в думках,— набрати форми ідеальних умов і необхідних відносин, тобто дістати своє вираження у свідомості як такі визначення, які походять з поняття людини *взагалі*, з людської сутності, з природи людини, з людини *як такої*. Те, чим були люди, чим були їх відносини, з'явилось у свідомості як уявлення про людину *як таку*, про способи її існування або про її найближчі логічні визначення. І от після того як ідеологи припустили, що ідеї і думки управляли досі історією, що історія цих ідей і думок і є єдина, існуюча досі історія; після того як вони уявили, що дійсні відношення погоджувалися з людиною *як такою* і її ідеальними відношеннями, тобто з логічними визначеннями; після того як вони взагалі історію свідомості людей про себе перетворили в основу їх дійсної історії,— після всього цього не було нічого легшого, як назвати історію свідомості, ідей, Святого, усталених уявлень історією «Людини» і підмінити нею дійсну історію. Святий Макс відрізняється від усіх своїх попередників тільки тим, що він *нічого* не знає про ці уявлення,— навіть у стані їх довільної відособленості від дійсного життя, продуктом якої вони стали,— і вся його незначна творчість обмежується тим, що у своїй копії гегелівської ідеології він виявляє незнання навіть копійованого оригіналу.— Вже звідси зрозуміло, як може він своїй фантазії про історію Людини протиставити історію дійсного індивіда у формі *Єдиного*.

Єдина історія здійснюється спочатку в стоїчній школі в Афінах, потім майже цілком у Німеччині і, нарешті, на Купферграбені [147] в Берліні, де спорудив свій замок деспот «нової філософії або нового часу». Уже звідси видно, про яку виключно національну і місцеву справу йде тут мова. Замість всесвітньої історії святий Макс дає кілька, і то дуже убогих і неправильних, тлумачень з приводу історії *німецької* теології та філософії. Якщо іноді ми й покидаємо, начебто, межі Німеччини, то тільки для того, щоб твердити, ніби справи і думки інших народів, наприклад французька революція, «досягають своєї кінцевої мети» в Німеччині, і саме на Купферграбені. Наводяться тільки національно-німецькі факти, обговорюються і тлумачаться вони на національно-німецький лад, і результат завжди виходить національно-німецький. Але і це ще не все. Напрям думок і освіта нашого святого — не тільки німецькі, а й наскрізь берлінські. Роль, що відводиться гегелівській філософії, є та сама, яку вона відіграє в Берліні,— Штірнер сплутує Берлін із світом і з світовою історією. «Юнак» — берлінець; добрі бюргери, що раз у раз зустрічаються в книзі,— берлінські філістери, завсідники пивних. Виходячи з таких передумов,

можна прийти тільки до результату, обмеженого тісними національними і місцевими рамками. «Штірнер» і вся його філософська братія, серед якої він найбільш слабий і темний, являють собою практичний коментарій до бравих віршиків бравого Гофмана фон Фаллерслебена:

Лиш в Німеччині, лиш в Німеччині
Я хотів би жити завжди [148].

Місцевий берлінський висновок нашого бравого святого про те, що світ «увесь вийшов» у гегелівській філософії, дозволяє йому без великих витрат заснувати своє «власне» всесвітнє царство. Гегелівська філософія все перетворила в думки, у Святе, в привид, у дух, у духів, у примари. Саме з ними «Штірнер» і буде битися, він переможе їх у своїй уяві і на їх трупах побудує своє «власне», «єдине» всесвітнє царство «у плоті», всесвітнє царство «цілісної людини».

«Тому що наша *боротьба не проти крові і плоті,* а проти начальств, проти властей, проти *світоправителів* тьми віку цього, проти *духів злоби* піднебесних» (Послання до ефесян, 6, 12).

Тепер «Штірнер» «узув ноги в готовність» битися з думками. За «щит віри» йому немає потреби «братися», бо він ніколи не випускав його з рук. Озброївшись «шоломом» загибелі і «мечем» нерозуму (пор. там же [149]), він іде в бій. «І дано було йому вести війну проти Святого», але не було дано «перемогти його» (Одкровення Іоанна, 13, 7).

5. Блаженствуючий у своїй конструкції «Штірнер»

Ми знову опинилися на тому самому місці, на якому ми були, коли на стор. 19 мова йшла про юнака, який переходить у мужа, і на стор. 90 — про монголоподібного кавказця, який перетворюється в кавказького кавказця і «знаходить самого себе». Отже, ми присутні при третьому самознайденні таємничого індивіда, про «тяжку життєву боротьбу» якого оповідає нам святий Макс. Тільки тепер уся історія лишилася вже позаду нас і зважаючи на обширність опрацьованого нами матеріалу ми повинні кинути ретроспективний погляд на гігантський труп загубленої Людини.

Якщо святий Макс на одній з наступних сторінок, встигши давно вже забути свою історію, твердить, що «ґеніальність здавна вважається творцем нових всесвітньо-історичних творінь» (стор. 214), то ми знаємо вже, що, принаймні, *його* історії не можуть докорити в цьому навіть найзапекліші його вороги, бо в ній зовсім не фігурують будь-які особистості, не кажучи вже про геніїв, а зустрічаються лише скам'янілі думки-каліки і виродливі гегелівські перевертні.

Repetitio est mater studiorum *. Святий Макс, що виклав усю свою історію «філософії або часу» тільки для того, щоб мати нагоду дати кілька побіжних етюдів про Гегеля, повторює на закінчення ще раз всю свою єдину історію. Він це робить, однак, з природничо-науковим ухилом, підносячи нам важливі відомості про «єдине» природознавство; пояснюється це тим, що кожного разу, коли «світові» доводиться відігравати у нього важливу роль, світ негайно перетворюється в *природу*. «Єдине» природознавство починається відразу ж з визнання свого безсилля. Воно розглядає не дійсне відношення людини до природи, зумовлене промисловістю і природознавством, а проголошує її фантастичне відношення до природи. «Як мало може здолати людина! Вона змушена дати сонцю рухатися своїм шляхом, морю — котити свої хвилі, горам — підноситися до неба» (стор. 122). Святий Макс, який, подібно до всіх святих, любить чудеса, але здатний створити лише логічне чудо, незадоволений з того, що не може примусити сонце танцювати канкан, він засмучений з приводу того, що неспроможний привести море до стану спокою, він обурений тим, що змушений дати горам підноситися до неба. Хоч на стор. 124 світ уже під кінець стародавніх часів стає «прозаїчним», однак для нашого святого він усе ще найвищою мірою непрозаїчний. Для нього все ще рухається своїм шляхом «сонце», а не земля, і його засмучує, що він не може à la Ісус Навін скомандувати: «Сонце, зупинися!» [150] На стор. 123 Штірнер відкриває, що наприкінці стародавніх часів «дух» став «знову нестримно бурлити і пінитися, тому що всередині у нього скупчились *гази*» (духи) «і після того як перестав діяти *механічний поштовх*, що приходив ззовні, почали свою дивовижну гру *хімічні напруження*, збуджувані всередині».

Ця фраза містить у собі найважливіші дані «єдиної» натурфілософії, яка вже на попередній сторінці піднялась до зрозуміння, що природа «неподоланна» для людини. Мирській фізиці нічого невідомо про механічний поштовх, який перестає діяти,— заслуга цього відкриття цілком належить *єдиній* фізиці. Мирська хімія не знає «газів», які збуджують «хімічні напруження», та ще й «усередині». Гази, що вступають у нові сполуки, в нові хімічні відношення, не збуджують ніяких «напружень», а приводять, у крайньому разі, до падіння напруження, оскільки вони переходять у крапельно-рідкий агрегатний стан і при цьому скорочують свій обсяг до величини меншої, ніж одна тисячна попередніх розмірів. Якщо святий Макс почуває «у» своєму власному «нутрі» «напруження», викликані «газами», то це — найвищою мірою «механічні поштовхи», а зовсім не «хімічні напруження»; вони спричиняються хімічним перетворенням певних сумішей в

* — Повторення — мати навчання. *Ред.*

інші,— перетворенням, зумовленим фізіологічними причинами; при цьому частина складових елементів попередньої суміші стає газоподібною, тому займає більший обсяг і, в разі відсутності вільного простору, спричиняє назовні «механічний поштовх» або тиснення. Що ці неіснуючі «хімічні напруження» «ведуть» надзвичайно «дивну гру» «всередині» святого Макса — на цей раз саме в його *голові*,— «це ми бачимо по тій ролі», яку вони відіграють в «єдиному» природознавстві. А втім, було б бажано, щоб святий Макс не приховував надалі від мирських природодослідників, яку нісенітницю розуміє він під божевільним виразом «хімічні напруження», які до того ж «збуджуються всередині» (начебто «механічний поштовх», який діє на шлунок, теж не «збуджує його всередині»).

«Єдине» природознавство було написане тільки тому, що святий Макс не міг на цей раз так, як годиться, торкнутися Древніх, не кинувши заодно декілька слів про «світ речей», про природу.

Древні, запевняє нас тут Штірнер, перетворюються на кінець древнього світу всі суцільно у стоїків, «яких не може вивести із спокою *ніякий* крах світу» (скільки ж разів має відбуватися цей крах?) (стор. 123). Древні стають, таким чином, китайцями, яких теж «не може скинути з небес їх спокою ніякий непередбачений випадок» (або вигадка) * (стор. 90). Jacques le bonhomme серйозно вірить навіть, що під кінець стародавніх часів «перестав діяти механічний поштовх, що приходив ззовні». Наскільки це відповідає дійсному становищу римлян і греків наприкінці стародавніх часів, їх цілковитій безгрунтовності і невпевненості, яка ледве була спроможна протипоставити «механічному поштовху» хоч який-небудь залишок vis inertiae **,— про це пор. між іншим Лукіана. Могутні механічні поштовхи, яких зазнала римська світова держава в результаті того, що вона була поділена між кількома цезарями внаслідок їх міжусобних воєн, у результаті колосальної концентрації в Римі власності, особливо земельної, і викликаного цим зменшення населення в Італії, в результаті натиску гуннів і германців,— ці поштовхи, на думку нашого святого історика, «перестали діяти»; тільки «хімічні напруження», тільки «гази», «збуджувані всередині» християнством, повалили Римську імперію. Великі землетруси на Заході і на Сході, що поховали за допомогою «механічних поштовхів» сотні тисяч жителів під руїнами міст і, звичайно, не залишили без зміни і свідомість людей, за «Штірнером» теж, мабуть, «не діяли» або ж являли собою хімічні напруження. І *«справді»* (!) «стародавня історія закінчується тим, що Я перетворило світ у мою власність»,— що до-

* В оригіналі гра слів: «Fall» — «випадок», «Einfall» — «вигадка», «фантазія» *Ред.*

** — сили інерції. *Ред.*

водиться за допомогою біблійного вислову: «Мені» (тобто Христові) «всі речі передані отцем»[151]. Отже, тут Я = Христос. При цьому Jacques le bonhomme і на цей раз вірить християнину в тому, що він міг би зрушити гори з місця і т. д., якби «тільки захотів». Він проголошує себе як християнин володарем світу, а таким він є тільки *як Христос*; він проголошує себе «власником світу». «Тим самим егоїзм здобув першу повну перемогу, оскільки Я піднесло Себе до становища власника світу» (стор. 124). Щоб піднестися до досконалого християнина, штірнерівському Я залишалося тепер тільки довести боротьбу до кінця, позбутися *духа* (що йому і вдалося ще до того, як виникли гори). «Блаженні убогі духом, бо їхнє є царство небесне»[152]. Святий Макс дійшов довершеності щодо убогості духом і навіть вихваляється цим у своїй великій радості перед господом.

Убогий духом святий Макс вірує у виниклі з розкладу стародавнього світу фантастичні газоутворення християн. Стародавній християнин не мав ніякої власності у цьому світі і тому вдовольнявся своєю уявною небесною власністю і своїм божественним правом на власність. Замість того щоб зробити світ уділом народу, він проголосив самого себе і свою убогу братію «людьми, взятими в уділ» (Перше послання Петра, 2, 9). Християнське уявлення про світ і є, за «Штірнером», той світ, в який дійсно перетворюється розкладений стародавній світ, тоді як це, в кращому разі, світ фантазій, в який виродився світ стародавніх уявлень і в якому християнин може силою віри зрушувати гори з місця, почувати себе могутнім і добиватися того, щоб «механічний поштовх перестав діяти». Оскільки люди у «Штірнера» уже не визначаються зовнішнім світом, уже не примушуються механічним поштовхом потреби до виробництва, оскільки взагалі механічний поштовх, а тим самим і статевий акт, втратив свій вплив, то люди тільки чудом могли продовжувати своє існування. Правда, для німецьких фразерів і шкільних наставників, наділених газоподібним змістом такою ж мірою, як і «Штірнер», значно легше вдовольнитися християнською фантазією про власність,— що насправді означає тільки власність християнської фантазії,— ніж показати перетворення дійсних відносин власності і виробництва стародавнього світу.

Той самий первісний християнин, що в уяві Jacques le bonhomme був власником стародавнього світу, належав насправді здебільшого світові власників, був рабом і міг бути проданий на торзі. Але «Штірнер», що блаженствує у своїй конструкції, продовжує нестримно радіти.

«Перша власність, перша розкіш завойована!» (стор. 124).

Таким же способом штірнерівський егоїзм продовжує завойовувати власність і розкіш, продовжує здобувати «повні перемоги». В теологічному відношенні первісного християнина до стародав-

нього світу дано досконалий прообраз усієї його власності і всієї його розкоші.

Ця власність християнина мотивується так:

«Світ втратив божественність... він став прозаїчним, став Моєю власністю, якою Я розпоряджаюсь, як Мені (тобто духові) завгодно» (стор. 124).

Це означає: світ втратив божественність, отже він від Моїх фантазій звільнений для Моєї власної свідомості; він став прозаїчним, отже він ставиться до мене прозаїчно і розпоряджається Мною улюбленим ним прозаїчним способом, зовсім не так, як завгодно Мені. Крім того що «Штірнер» тут дійсно думає, ніби в стародавні часи не існувало прозаїчного світу, ніби в світі жило тільки божественне начало, він фальсифікує навіть християнське уявлення, яке завжди оплакує своє безсилля щодо світу і само зображає свою здобуту *у* фантазії перемогу над цим світом як лише ідеальну, переносячи її на момент кінця світу. Тільки тоді, коли реальна мирська влада наклала свою руку на християнство і почала його експлуатувати, християнство, яке перестало, звичайно, після цього бути відірваним від світу, могло уявити себе власником світу. Святий Макс ставить християнина в таке ж фальшиве відношення до стародавнього світу, в яке він ставить юнака до «світу дитини»; він ставить егоїста в таке ж відношення до світу християнина, в якому муж перебуває до світу юнака.

Християнинові тільки й лишається тепер якнайшвидше перетворитися в убогого духом і пізнати світ духа в усій його суєтності — так само, як він це зробив із світом речей,— щоб мати можливість «розпоряджатися, як йому завгодно» і світом духа, завдяки чому він і стає досконалим християнином, егоїстом. Ставлення християнина до стародавнього світу є, таким чином, зразком для ставлення егоїста до нового світу. Підготовка до цього духовного убозтва і становила зміст «майже двохтисячолітнього» життя — життя, головні епохи якого мають, звичайно, місце тільки в Німеччині.

«*Після ряду перетворень* святий дух *з бігом часу* став абсолютною ідеєю, яка знов-таки в *різноманітних заломленнях* розбилась на різні ідеї любові до людей, громадянської чесноти, розумності і т. д.» (стор. 125, 126).

Німецький домосід знов ставить усе на голову. Ідеї любові до людей і т. д.— ці вже зовсім стерті монети, особливо внаслідок їх посиленого обігу у XVIII столітті,— перетворились у Гегеля в сублімат абсолютної ідеї, але і після того, як вони зазнали цього перекарбування, їм так само мало вдалося дістати обіг за кордоном, як і прусським паперовим грошам.

Цілком послідовний, уже багато разів повторений Штірнером висновок з його погляду на історію звучить так: «Поняттям повинна всюди належати вирішальна роль, поняття повинні регулювати життя, поняття повинні панувати. Це — релігійний світ, якому

Гегель надав систематичного вираження» (стор. 126) і який наш добродушний простак приймає за дійсний світ з такою довірливістю, що на наступній стор. 127 він говорить: «Тепер у світі панує самий тільки дух». Закріпившись у цьому світі ілюзій, він може навіть (стор. 128) побудувати «вівтар», а потім «навколо цього вівтаря» «спорудити церкву»,— церкву, «стіни» якої крокують уперед, «рухаються все далі». «За короткий час ця церква охоплює всю землю»; Він, Єдиний, і Шеліга, слуга його, перебувають поза церквою, «бродять навколо її стін, і ось вони відкинуті до самого краю»; «волаючи від нестерпного голоду», святий Макс звертається до свого слуги: «Ще один крок, і світ Святого переміг». Але тут Шеліга раптом «*поринає*» «в крайню безодню», що лежить над ним,— літературне чудо! Бо, оскільки земля є куля, а церква охопила вже всю землю,— остільки безодня може простягатися тільки над Шелігою. Так, всупереч закону ваги, підноситься він на небо задом і віддає таким чином шану «єдиному» природознавству,— це для нього тим легше, що, згідно з стор. 126, «природа речі і поняття відношення» не мають для «Штірнера» значення і «не керують ним в його міркуваннях або висновках», та до того ж і «взаємовідношення, в яке» Шеліга «вступив» з вагою, «само є єдиним внаслідок єдиності», властивої Шелізі, і нітрохи не «залежить» від природи ваги або від того, під яку «рубрику підводять» це відношення «інші», наприклад природодослідники. І, нарешті, «Штірнер» дуже просить нас «не відокремлювати дію» Шеліги «від дійсного» Шеліги «і не оцінювати його з людської точки зору».

Влаштувавши таким способом своєму вірному слузі пристойне місточко на небі, святий Макс переходить до своїх власних пристрастей. На стор. 95 він відкрив, що навіть «шибениця» має «колір святості»; людина «здригається при доторканні до неї, в ній є щось жахливе, тобто чуже, не-своє». Щоб подолати цю чужість шибениці, він перетворює її у свою власну шибеницю, а це він може зробити, тільки повісившись на ній. І цю останню жертву егоїзмові приносить лев з коліна Іуди [153]. Святий Христос дає прибити себе цвяхами до хреста не для врятування хреста, а для врятування людей від їх нечестивості; нечестивий християнин сам вішається на шибениці, щоб урятувати шибеницю від святості або самого себе — від чужості, втіленої у шибениці.

«Перша розкіш, перша власність завойована, перша повна перемога здобута!» Святий воїн подолав тепер історію, він перетворив її в думки, в чисті думки,— які являють собою не що інше, як думки,— і в кінці часів йому протистоїть рать, що складається з самих тільки думок. І ось він, святий Макс, що звалив тепер собі на спину свою «шибеницю», як осел — хрест, і його слуга Шеліга, якого зустріли на небі стусанами і який повернувся з пониклою

головою до свого пана,— обидва вони вирушають у похід проти цієї раті думок або, точніше, тільки проти ореолу святості, яким ці думки оточені. На цей раз боротьбу із Святим бере на себе Санчо Панса, сповнений повчальних сентенцій, правил і висловів, а Дон-Кіхот відіграє роль його слухняного і вірного слуги. Чесний Санчо воює так само хоробро, як колись caballero Manchego *, і, так як і він, не раз приймає отару монгольських баранів за рій привидів. Огрядна Маріторнес перетворилася «з бігом часу, після ряду перетворень і різноманітних заломлень», у цнотливу берлінську швачку **, яка гине від блідої немочі, що й надихнуло святого Санчо написати елегію, яка переконала всіх референдаріїв і гвардійських лейтенантів у правильності слів Рабле, що для визволяючого світ «воїна перша зброя, це — гульфік штанів» [154].

Героїчні подвиги Санчо Панси полягають у тому, що він *пізнає* всю ворожу рать думок в її нікчемності й суєтності. Все його велике діяння не виходить за межі пізнання, яке до віку вічного залишає існуючий стан речей незайманим, міняючи тільки своє уявлення — та й то не про речі, а про філософські фрази з приводу речей.

Отже, після того як перед нами пройшли Древні у вигляді дитини, негра, негроподібних кавказців, тварини, католиків, англійської філософії, неосвічених, не-гегельянців, світу речей, реалізму, а потім пройшли Нові у вигляді юнака, монгола, монголоподібних кавказців, Людини, протестантів, німецької філософії, освічених, гегельянців, світу думок, ідеалізму,— після того, як відбулося все, що було постановлено від віку в раді стражів, часи, нарешті, сповнились. Негативна єдність обох начал, яка вже виступила у вигляді мужа, кавказця, кавказького кавказця, досконалого християнина, в рабському образі, видима «в тьмяному дзеркалі, здогадно» (Перше послання до корінфян, 13, 12),— ця негативна єдність, сповнена сили і величі, може тепер, після пристрастей і смерті Штірнера на шибениці і після вознесіння Шеліги, з'явитися на небі, засіявши в хмарах в усьому блиску своєї слави [155] і повернувшись до свого первісного найпростішого наречення іменами. «І ось сказано»: що раніше фігурувало як «Хтось» (пор. «Економія Старого завіту»), те тепер стало «*Я*» — негативною єдністю реалізму та ідеалізму, світу речей і світу духа. Ця єдність реалізму та ідеалізму називається у Шеллінга «індиференцією», або по-берлінському «Jleichjiltigkeit» ***; у Гегеля вона стає негативною єдністю, в якій зняті обидва моменти. Святий Макс, якому, як це годиться справжньому німецькому спекулятивному філософові, все ще не дає спати «єдність протилежностей», не вдовольняється цим, він хоче бачити цю єдність в якому-небудь «індивіді

* — рицар з Ламанчі. *Ред.*
** — М. В. Денхардт. *Ред.*
*** — «нерозрізнення». *Ред.*

у плоті», в «цілісній людині», в чому йому заздалегідь допоміг Фейєрбах в «Anekdota»[128] і в своїй «Філософії майбутнього». Це штірнерівське «Я», прихід якого знаменує собою кінець світу, що існував досі, є, таким чином, не «індивід у плоті», а сконструйована за гегелівським методом, підкріплена за допомогою прикладок, категорія, з дальшими «блошиними стрибками» якої ми ознайомимося в «Новому завіті». А поки відмітимо ще тільки, що це Я в кінцевому підсумку знаходить своє здійснення тому, що воно цілком так само тішить себе ілюзіями про світ християнина, як християнин — про світ речей. Подібно до того, як християнин привласнює собі світ речей, «вбиваючи собі в голову» всякі фантастичні нісенітниці з приводу нього,— так і «Я» привласнює собі християнський світ, світ думок, за допомогою цілого ряду фантастичних уявлень про нього. Те, що християнин уявляє про своє відношення до світу, «Штірнер» бере на віру, вважає чудовим і добродушно проробляє слідом за ним.

«Бо ми визнаємо, що людина *виправдується вірою, незалежно від справ*» (Послання до римлян, 3, 28).

Гегель, для якого новий світ теж перетворився у світ абстрактних думок, визначає завдання філософа нового часу, в його протилежності філософу стародавніх часів, так: якщо Древні повинні були звільнитися від «природної свідомості», «очистити індивіда від безпосереднього, чуттєвого способу життя і перетворити його в мислиму і мислячу субстанцію» (в дух),— то нова філософія повинна «скасувати тверді, визначені, нерухомі думки». Це,— додає він,— і робить «діалектика» («Феноменологія», стор. 26, 27). «Штірнер» відрізняється від Гегеля тим, що здійснює те саме без допомоги діалектики.

6. Вільні

Яке відношення мають до всього цього «вільні»,— роз'ясніюється в «Економії Старого завіту». Ми не несемо відповідальності за те, що Я, до якого ми вже підійшли були щільно, знов відходить від нас у туманну далину. І взагалі не наша вина, що ми не перейшли до Я відразу ж — на сторінці 20 «Книги».

А. Політичний лібералізм

Ключем до критики, якій піддають лібералізм святий Макс і його попередники, є історія німецької буржуазії. Спинимося на деяких моментах цієї історії, починаючи з французької революції.

Стан Німеччини в кінці минулого століття цілком відбивається в кантівській «Критиці практичного розуму»[156]. В той час як французька буржуазія за допомогою найколосальнішої з відомих в

історії революцій досягла панування і завоювала європейський континент, у той час як політично уже емансипована англійська буржуазія революціонізувала промисловість і підкорила собі Індію політично, а весь інший світ комерційно,— в цей час безсилі німецькі бюргери дійшли тільки до «доброї волі». Кант заспокоївся на самій лише «добрій волі», навіть якщо вона лишається цілком безрезультатною, і переніс *здійснення* цієї доброї волі, гармонію між нею і потребами та потягами індивідів, у *потойбічний світ*. Ця добра воля Канта цілком відповідає безсиллю, пригніченості й убозтву німецьких бюргерів, дріб'язкові інтереси яких ніколи не були здатні розвинутися до загальних, національних інтересів класу і які тому постійно експлуатувались буржуазією всіх інших націй. Цим дріб'язковим місцевим інтересам відповідала, з одного боку, дійсна місцева і провінціальна обмеженість німецьких бюргерів, а з другого — їх космополітичне чванство. Взагалі від часу реформації німецький розвиток набрав цілком дрібнобуржуазного характеру. Старе феодальне дворянство було здебільшого знищене в селянських війнах; лишились або імперські дрібні князьки, які поступово здобули собі деяку незалежність і наслідували абсолютну монархію в маленькому і глухому масштабі, або дрібні поміщики, які, прогайнувавши останнє при маленьких дворах, жили потім на доходи від маленьких посад у маленьких арміях і урядових канцеляріях,— або, нарешті, закуткові юнкери, спосіб життя яких вважав би для себе ганебним найскромніший англійський сквайр або французький gentilhomme de province *. Землеробство велося способом, який не був ні парцеляцією, ні великим виробництвом і який, незважаючи на те, що кріпосна залежність і панщина збереглися, ніколи не міг спонукати селян до емансипації,— як тому, що самий цей спосіб господарства не допускав утворення активно-революційного класу, так і через відсутність відповідної такому селянству революційної буржуазії.

Щодо бюргерів, то ми можемо відзначити тут тільки деякі характерні моменти. Характерно, що полотняна мануфактура, тобто промисловість, яка мала своєю основою самопрядку і ручний ткацький верстат, набула в Німеччині деякого значення саме на той час, коли в Англії машини почали вже витісняти ці незграбні інструменти. Особливо знаменні взаємовідносини Німеччини з *Голландією*. Голландія — єдина частина Ганзи [157], що досягла комерційного значення,— відокремилась, відрізавши Німеччину, за винятком тільки двох портів (Гамбург і Бремен), від світової торгівлі, і стала з того часу панувати над усією німецькою торгівлею. Німецькі бюргери були надто безсилі, щоб обмежити експлуатацію з боку голландців. Буржуазія маленької Голландії, з її

* — провінціальний дворянин. *Ред.*

розвинутими класовими інтересами, була могутніша, ніж значно численніші німецькі бюргери з характерною для них відсутністю спільних інтересів і з їх роздробленими дріб'язковими інтересами. Роздробленості інтересів відповідала і роздробленість політичної організації — дрібні князівства і вільні імперські міста. Звідки могла взятися *політична* концентрація в країні, де були відсутні всі *економічні* умови цієї концентрації? Безсилля кожної окремої сфери життя (тут не можна говорити ні про стани, ні про класи, а в крайньому разі лише про колишні стани і ненароджені класи) не давало змоги ні одній з них завоювати виключне панування. Неминучим наслідком було те, що в епоху абсолютної монархії, яка проявилася тут в найбільш потворній, напівпатріархальній формі, та особлива сфера, якій внаслідок поділу праці припало управління публічними інтересами, здобула надмірну незалежність, яка ще більше посилилась у сучасній бюрократії. Держава конституювалась, таким чином, в уявно самостійну силу, і це становище, яке в інших країнах було минущим (перехідним ступенем), збереглося в Німеччині й досі. Цим становищем держави пояснюється також добропорядний чиновницький напрям думок, який ніде більше не зустрічається, і всі ілюзії щодо держави, поширені в Німеччині; цим пояснюється також і уявна незалежність німецьких теоретиків від бюргерів — уявна суперечність між формою, в якій ці теоретики виражають інтереси бюргерів, і самими цими інтересами.

Характерну форму, якої набрав у Німеччині заснований на дійсних класових інтересах французький лібералізм, ми знаходимо знов-таки у Канта. Ні він, ні німецькі бюргери, прикрашаючим виразником інтересів яких він був, не помічали, що в основі цих теоретичних думок буржуазії лежали матеріальні інтереси і *воля,* зумовлена і визначена матеріальними виробничими відносинами; тому Кант відокремив це теоретичне вираження від виражених у ньому інтересів, перетворив матеріально мотивовані визначення волі французької буржуазії в *чисті* самовизначення *«вільної волі»,* волі в собі і для себе, людської волі, і зробив з неї таким чином суто ідеологічні визначення понять і моральні постулати. Тому німецькі дрібні буржуа відсахнулися з жахом від практики цього енергійного буржуазного лібералізму, тільки-но він проявився як у пануванні терору, так і в безсоромній буржуазній наживі.

За панування Наполеона німецькі бюргери ще більшою мірою віддавалися своїм дрібненьким справам і великим ілюзіям. Про дрібноторгашеський дух, що панував тоді в Німеччині, святий Санчо може прочитати, між іншим, у Жан Поля,— коли називати тільки белетристичні джерела, єдино приступні йому. Німецькі бюргери, які лаяли Наполеона за те, що він примушував їх пити цикорій [158] і порушував їх спокій військовими постоями і

рекрутськими наборами, все своє моральне обурення виливали на Наполеона, а все своє захоплення — на Англію; а тим часом Наполеон, який очистив німецькі авгієві конюшні і влаштував цивілізовані шляхи сполучення, зробив їм величезну послугу, англійці ж тільки чекали нагоди, щоб почати їх експлуатувати à tort et à travers *. Такий самий дрібнобуржуазний дух проявили німецькі князі, які уявили, ніби вони ведуть боротьбу за принцип легітимізму і борються проти революції, тоді як насправді вони були тільки оплаченими ландскнехтами англійської буржуазії. Цілком природно, що в атмосфері цих загальних ілюзій привілейовані щодо ілюзій стани — ідеологи, шкільні наставники, студенти, члени «Тугендбунду» [159] — задавали тон, виражаючи загальну мрійливість і відсутність інтересів у належній їм пишномовній формі.

Липнева революція **,— ми відзначаємо тільки найважливіші пункти і тому пропускаємо проміжну стадію,— накинула німцям ззовні політичні форми, відповідні розвинутій буржуазії. Оскільки німецькі економічні відносини ще далеко не досягли того ступеня розвитку, якому відповідали ці політичні форми, то бюргери прийняли їх тільки як абстрактні ідеї, як принципи в собі і для себе, як благочестиві побажання і фрази, як кантівські самовизначення волі і людей, якими вони повинні бути. Тому вони поставились до цих форм значно моральніше і безкорисливіше, ніж інші нації, тобто вони виявили надзвичайно своєрідну обмеженість і не добилися успіху ні в одному із своїх прагнень.

Зрештою, дедалі більша конкуренція закордону і всесвітні зносини,— Німеччина все менше і менше могла лишатися осторонь від них,— з'єднали розпорошені місцеві інтереси німців у деяку спільність. Німецькі бюргери стали, особливо з 1840 р., подумувати про те, як забезпечити ці спільні інтереси; вони стали націоналістами і лібералами і почали вимагати протекційних мит і конституцій. Вони, таким чином, дійшли тепер до того приблизно ступеня, на якому французька буржуазія перебувала в 1789 році.

Якщо, так як берлінські ідеологи, судити про лібералізм і державу, лишаючись у межах німецьких місцевих вражень, або ж обмежуватися тільки критикою німецько-бюргерських ілюзій про лібералізм, замість того щоб зрозуміти його в зв'язку з дійсними інтересами, з яких він постав і разом з якими він тільки й існує в дійсності,— то, звичайно, прийдеш до найбезглуздіших висновків, які тільки можливі. Цей німецький лібералізм, яким він проявляв себе аж до самого останнього часу, являє собою, як ми бачили, вже у своїй популярній формі пусту мрійливість, ідеологічне відображення *дійсного* лібералізму. Як легко в такому разі цілком перетворити його зміст у філософію, в чисті визначення понять, у «пізнання розуму»! А коли, на нещастя, навіть і цей

* — так і сяк, на всі лади. *Ред.*
** 1830 р. *Ред.*

пройнятий бюргерським духом лібералізм знаєш тільки в тому надхмарному вигляді, якого надали йому Гегель і перебуваючі цілком під його впливом шкільні наставники, то неодмінно прийдеш до висновків, що стосуються виключно сфери Святого. Ми це зараз побачимо на сумному прикладі Санчо.

«Останнім часом» в активних колах «так багато говорили» про панування буржуа, «що не доводиться дивуватися, коли звістка про це», хоч би вже за допомогою перекладеного берлінцем Булем Л. Блана [160] і т. д., «дійшла і до Берліна» і привернула там увагу благодушних шкільних наставників (Віганд, стор. 190). Проте, не можна сказати, щоб «Штірнер» у своєму методі привласнення ходячих уявлень «виробив собі особливо плодотворний і вигідний прийом» (Віганд, там же),— це вже стало видно з того, як він використав Гегеля, і ще ясніше стане з подальшого.

У нашого шкільного наставника не випало з уваги, що останнім часом ліберали були ототожнені з буржуа. Але оскільки святий Макс ототожнює буржуа з добрими бюргерами, з дрібними німецькими бюргерами, то він не розуміє справжнього смислу фрази, яку він знає тільки з чужих уст, того її смислу, який був висловлений усіма компетентними авторами; тобто він не бачить, що ліберальні фрази є ідеалістичним вираженням реальних інтересів буржуазії, а думає, навпаки, що кінцева мета буржуа, це — стати довершеним лібералом, громадянином держави. Для Макса не bourgeois є істина citoyen, а, навпаки, citoyen — істина bourgeois. Це таке ж святе, як і німецьке розуміння доходить до того, що на стор. 130 «громадянськість» (читай: панування буржуазії) перетворюється в «*думку, саму тільки* думку», а «держава» виступає в ролі «справжньої людини», яка в «Правах людини» наділяє кожного окремого буржуа правами «Людини», дає їй справжнє освячення. І все це пророблється після того, як ілюзії про державу і права людини вже були в достатній мірі розкриті в «Deutsch-Französische Jahrbücher» * — факт, який святий Макс відзначає, нарешті, у своєму «Апологетичному коментарії» anno ** 1845. Тому він і може перетворити буржуа,— відокремивши буржуа, як ліберала, від нього ж, як емпіричного буржуа,— у святого ліберала, подібно до того як державу він перетворює у «Святе», а ставлення буржуа до сучасної держави — у святе ставлення, в *культ* (стор. 131),— цим по суті він і закінчує свою критику політичного лібералізму. Він перетворив політичний лібералізм у «Святе» ***.

---

* У «Deutsch-Französische Jahrbücher» це було зроблено, згідно з характером розглядуваного питання, тільки у відношенні до прав людини, проголошених французькою революцією. А втім, усе це розуміння конкуренції як «прав людини» можна виявити у представників буржуазії ще за століття до того (Джон Гемпден, Петті, Буагільбер, Чайлд і т. д.). В питанні про ставлення теоретичних лібералів до буржуа пор. сказане вище про ставлення ідеологів класу до самого цього класу.

** — в році. *Ред.*

*** Далі в рукопису перекреслено: «і цим для нього «досягається кінцева мета» всякої критики і всі коти стають сірими; тим самим він визнає своє незнання *дійсної* основи і дійсної суті панування буржуазії». *Ред.*

Ми наведемо тут кілька прикладів того, як святий Макс прикрашає цю свою властність історичними арабесками. Для цього він використовує французьку революцію, відносно якої його маклер у справах історії, святий Бруно, постачив йому деякі дані, згідно з укладеною між ними маленькою угодою про поставку.

Кількома словами, запозиченими у Байї і взятими знов-таки з «Мемуарів» святого Бруно[161], робиться заява, що «ті, хто були до того часу підданими, приходять» завдяки скликанню генеральних штатів «до усвідомлення того, що вони — власники» (стор. 132). Якраз навпаки, mon brave *! Ті, хто були до того часу тільки власниками, проявляють тепер своїми ділами усвідомлення того, що вони більше не піддані,— усвідомлення, яке було досягнуте вже давно, наприклад в особі фізіократів, а в полемічній формі проти буржуа — у Ленге («Теорія цивільних законів», 1767), у Мерсьє, у Маблі і взагалі в творах проти фізіократів. Цю думку відразу ж зрозуміли і на початку революції,— наприклад Бріссо, Фоше, Марат, у «Cercle social»[162] і всі демократичні противники Лафайєта. Коли б святий Макс зрозумів справу так, як вона відбувалась незалежно від його маклера в справах історії **, то він не став би дивуватись, що «адже слова Байї *звучать* так, [наче віднині кожний став власником...»]

... [і що буржуа... виражають... панування власників... що нині власники стали буржуазією par excellence ***][163]

[...] «Уже 8 липня заява єпископа Отьонського **** і Барера знищила видимість того, що Кожний, Окремий має значення в законодавстві; воно показало повне безсилля виборців; більшість депутатів стала господарем становища».

«*Заява* єпископа Отьонського і Барера» є *пропозицією*, яку перший з них уніс 4 (а не 8) липня і з якою Барер не мав нічого спільного, крім того, що він підтримав її 8 липня разом з багатьма іншими[164]. Її було прийнято 9 липня, тому абсолютно незрозуміло, чому святий Макс говорить про 8 липня. Ця пропозиція аж ніяк не «знищила» «видимості того, що *Кожний, Окремий* має значення» і т. д.— навпаки, вона знищила обов'язкову силу переданих депутатам наказів, тобто вплив і «значення» не «Кожного, Окремого», а 177 феодальних bailliages і 431 divisions des ordres[165]; прийняттям цієї пропозиції Збори позбавили Генеральні штати їх старого феодального характеру. А втім, у ті часи мова йшла не про правильну теорію народного представництва, а про дуже практичні, невідкладні питання. Армія Бролья тримала Париж під постійною загрозою і з кожним днем підходила дедалі ближче; столиця була до краю збентежена; минуло ледве два тижні після jeu-de-paume і lit-de-justice[166]; двір інтригував разом з масою дворянства і духо-

* — дружище. *Ред.*
** — натяк на Б. Бауера. *Ред.*
*** — переважно; початок наведених вище рядків пошкоджено. *Ред.*
**** Мається на увазі Талейран, який був єпископом Отьонським з 1788 по 1791 рік. *Ред.*

венства проти Національних зборів; нарешті, в більшості провінцій внаслідок феодальних мит, що існували ще в них, і в результаті феодального характеру всього сільського господарства панував голод і давалася взнаки велика нестача грошей. У цей момент були необхідні, заявив сам Талейран, assemblée essentiellement active *, тимчасом як накази дворян та іншої реакції давали двору можливість оголосити недійсним рішення Зборів, посилаючись на виборців. Прийнявши пропозицію Талейрана, Збори оголосили себе незалежними, узурпували владу, яка їм була необхідна, що, природно, в галузі політики могло статися лише в рамках політичних форм і при використанні існуючих теорій Руссо і т. д. (порівняй «Le Point du jour», 1789, № 15 і 17, що видавав Барер де Вйозак). Національні збори змушені були зробити цей крок, бо численна маса, що була за ними, штовхала їх уперед. Таким чином, завдяки цьому вони аж ніяк не стали «абсолютно егоїстичною Палатою, що відірвалася від пуповини і не знала пощади», навпаки, вони вперше стали *дійсним органом* величезної маси французів, яка в противному разі їх знищила б, як це й сталося потім з «абсолютно егоїстичними» депутатами, «що відривалися від пуповини». Але святий Макс за допомогою свого маклера у справах історії ** вбачає в цьому розв'язання лише теоретичного питання; він розглядає Установчі збори, за шість днів до штурму Бастілії, як собор отців церкви, які сперечаються про якесь місце в догматах! А втім, питання про «значення Кожного, Окремого» може виникнути лише в демократично обраному представництві, і під час революції воно було поставлене лише в Конвенті, з таких же емпіричних причин, як у даному разі питання про накази. Питання, яке Установчі збори розв'язали *також* і теоретично,— це відмінність між представництвом пануючого *класу* і представництвом пануючих *станів* і це політичне панування буржуазного *класу* було зумовлене становищем кожного Окремого, і, отже, тодішніми виробничими відносинами. Представництво є абсолютно специфічним продуктом сучасного буржуазного суспільства, яке так важко відокремити від нього, як і сучасного окремого індивіда.

Подібно до того як святий Макс вважає 177 bailliages і 143 divisions des ordres «Окремими», так само він вбачає потім в абсолютному монарху і його car tel est notre plaisir *** панування «Окремого» на противагу конституційному монарху, «пануванню примари» (стор. 141), а в дворянинові, члені цеху знов «Окремого» на противагу громадянинові держави (стор. 137).

«Революція була спрямована не проти *Існуючого*, а проти цього існуючого, проти цього *певного стану*» (стор. 145) [167].

---

* — виключно активні Збори. *Ред.*

** — натяк на Б. Бауера. *Ред.*

*** — «бо така наша воля» — заключна формула французьких королівських едиктів. *Ред.*

Отже, не проти існуючої системи земельної власності, податків, мит, що перешкоджають торгівлі на кожному кроці і...

[...«Штірнер» думає, що ««для добрих бюргерів»] однаково, [хто захищає їх] та їх принципи,— чи абсолютний король, чи конституційний, або ж республіка і т. д.» — Для «добрих бюргерів», які мирно попивають світле пиво в якій-небудь берлінській пивниці, це безперечно «однаково»; але для історичних буржуа це далеко не все одно. «Добрий бюргер» «Штірнер» тут знов уявляє,— як він це робить на протязі всього даного відділу,— що французькі, американські й англійські буржуа, це — добрі берлінські філістери, завсідники пивних. Наведена вище фраза, коли перекласти її з мови політичних ілюзій на зрозумілу людську мову, означає: для буржуа, мовляв, «однаково», чи панують вони неподільно, чи їх політична й економічна влада обмежується іншими класами. Святий Макс думає, що абсолютний король і взагалі хто завгодно *міг би* захищати буржуазію так само успішно, як вона сама захищає себе. І навіть «її принципи», які полягають у тому, щоб підпорядкувати державну владу правилу «chacun pour soi, chacun chez soi» * і експлуатувати її для цієї мети,— навіть і ці «принципи» міг би захищати «абсолютний король»! Нехай святий Макс назве нам таку країну, де при розвинутій торгівлі й промисловості, при сильній конкуренції, буржуа доручають захист своїх інтересів «абсолютному королю».

Перетворивши таким чином історичних буржуа в позбавлених історії німецьких філістерів, «Штірнер» може, звичайно, не знати ніяких інших буржуа, крім «благодушних бюргерів і чесних чиновників» (!!) — два привиди, які сміють з'являтися тільки на «святій» німецькій землі,— і може об'єднати їх в один клас «покірних слуг» (стор. 139). Нехай він хоч раз придивиться до цих покірних слуг на біржах Лондона, Манчестера, Нью-Йорка і Парижа. Оскільки святий Макс сів на свого конька, то він може робити все the whole hog ** і, повіривши на слово обмеженому теоретикові з «21 аркуша», що «лібералізм є пізнання розуму в застосуванні до наших існуючих відносин» [168],— заявити, що «ліберали, це — ревнителі розуму». Із цих [...] фраз видно, до якої міри німці ще не позбулися своїх первісних ілюзій про лібералізм. «Авраам зверх надії повірив у надію... тому його віра і поставлена йому в праведність» (Послання до римлян, 4, 18 і 22).

«Держава платить добре, щоб її добрі громадяни могли безкарно платити погано; вона забезпечує себе слугами, з яких утворює силу для охорони добрих громадян — поліцію, за допомогою хорошої оплати; і добрі громадяни охоче платять державі високі податки, щоб виплачувати тим менші суми своїм робітникам» (стор. 152).

* — кожний для себе, кожний у себе. *Ред.*
** — грунтовно. *Ред.*

А насправді: буржуа добре оплачують свою державу і примушують націю оплачувати її, щоб мати можливість безкарно платити погано; хорошою платою вони забезпечують собі в особі державних службовців силу, яка їх охороняє,— поліцію; вони охоче платять і примушують націю платити високі податки, щоб мати можливість безкарно перекладати сплачувані ними суми на робітників як данину (як відрахування із заробітної плати). «Штірнер» робить тут нове економічне відкриття, що заробітна плата, це — данина, податок, сплачуваний буржуазією пролетаріатові; тимчасом як інші, звичайні економісти вважають податки даниною, яку пролетаріат платить буржуазії.

Від святого бюргерства наш святий отець церкви переходить тепер до штірнерівського «єдиного» пролетаріату (стор. 148). Останній складається з «шахраїв, проституток, злодіїв, розбійників та убивць, картярів, неімущих людей без певних занять і легковажних суб'єктів» (там же). Вони становлять «небезпечний пролетаріат» і в одну мить «Штірнер» зводить їх до «окремих крикунів», а потім, нарешті, до «бродяг», закінченим виявом яких є «*духовні* бродяги», які не «тримаються в рамках поміркованого напряму думок». ... «*Такий широкий смисл* має так званий пролетаріат, або» (per appos.*) «пауперизм!» (стор. 159).

На стор. 151 «навпаки, держава висмоктує всі соки» з пролетаріату. Виходить, що весь пролетаріат складається з розорених буржуа і розорених пролетарів, з колекції *босяків,* які існували в усі часи і *масове* існування яких після падіння середньовічного ладу передувало масовому утворенню звичайного пролетаріату, як святий Макс міг би переконатися в цьому з англійського і французького законодавства і з відповідної літератури. Наш святий має відносно пролетаріату цілком таке саме уявлення, яке мають про нього «добрі благодушні бюргери» і, особливо, «чесні чиновники». Він також лишається вірний собі, ототожнюючи пролетаріат з пауперизмом, тимчасом як насправді пауперизм означає те становище, яке займає лише розорений пролетаріат, той останній ступінь, до якого опускається знесилений під натиском буржуазії пролетар,— тільки такий позбавлений уже всякої енергії пролетар стає паупером. Пор. Сісмонді, Уейд [169] і т. д. «Штірнер» і його братія можуть, наприклад, за певних умов зійти в очах пролетаря за пауперів, але ж ніяк не за пролетарів.

Такі «власні» уявлення святого Макса про буржуазію і пролетаріат. Оскільки ж він з цими ілюзіями відносно лібералізму добрих бюргерів і бродяг ні до чого, звичайно, не приходить,— то для того, щоб перейти до комунізму, він змушений залучити до справи дійсних, звичайних буржуа і пролетарів, у тій мірі, в якій він знає про них з чуток. Це відбувається на стор. 151 і 152, де

* — за допомогою прикладки. *Ред.*

люмпен-пролетаріат перетворюється в «робітників», у звичайних пролетарів, а буржуа «з бігом часу» пророблюють «іноді» ряд «всіляких перетворень» і «різноманітних заломлень». В одному рядку ми читаємо: «*Імущі панують*», це — звичайні буржуа; шістьма рядками нижче сказано: «Буржуа є те, чим він є, з ласки держави», це — святі буржуа; ще шістьма рядками нижче: «Держава є status * буржуазії» — мова йде про звичайних буржуа; а потім дається пояснення: «держава передає імущим» «їх майно в ленне володіння», так що «гроші і добро» «капіталістів», це — «державне добро», передане державою у «ленне володіння»; отже, йде мова про святих буржуа. Під кінець ця всесильна держава перетворюється знов у «державу імущих», тобто звичайних буржуа, з чим і узгоджується одне з дальших місць: «Завдяки революції *буржуазія стала всесильна*» (стор. 156). Ці «роздираючі душу» і «жахливі» суперечності навіть святому Максу не вдалося б скомпонувати,— він, принаймні, ніколи не зважився б їх обнародувати,— коли б йому не стало у пригоді німецьке слово «бюргер», яке він за бажанням може тлумачити то як «citoyen», то як «bourgeois», то як німецький «добрий бюргер».

Перш ніж іти далі, ми повинні ще відзначити два великі політико-економічні відкриття, які наш простак «виплекав» «у глибині душі» і які мають з описаною на стор. 17 «радістю юнака» ту спільну рису, що теж є «чистими думками».

На стор. 150 все зло існуючих соціальних відносин зводиться до того, що «бюргери і робітники вірять в «істину» грошей». Jacques le bonhomme уявляє, що від волі «бюргерів» і «робітників», розкиданих по всіх цивілізованих країнах світу, залежить — раптом, одного чудового дня, запротоколювати, що вони «не вірять» в «істину грошей»; він переконаний навіть, що коли б ця нісенітниця була можлива, то цим було б щось досягнуто. Він вірить, що будь-який берлінський літератор може з такою ж легкістю скасувати «істину грошей», з якою він скасовує в своїй голові «істину» бога або гегелівської філософії. Що гроші являють собою необхідний продукт певних відносин виробництва й спілкування і лишаються «істиною», поки ці відносини існують,— це, звичайно, зовсім не стосується такого святого мужа, як святий Макс, який зводить очі до неба, а до грішного світу повертається своїм грішним задом.

Друге відкриття зроблено на стор. 152,— полягає воно в тому, що «робітник не може використати свою працю» тому, що «потрапляє в руки» «до тих, хто» дістав «у ленне володіння» «яке-небудь державне майно». Це — тільки дальше роз'яснення уже цитованого вище положення із стор. 151, що держава висмоктує з робітника всі соки. При цьому кожний відразу ж «висуває» «дуже просте міркування» (якщо «Штірнер» цього не робить, то цьому «нема

* — стан. *Ред.*

чого дивуватися»): як же це сталося, що держава не надала також і «робітникам» яке-небудь «державне майно» в «ленне володіння»? Коли б святий Макс поставив собі це питання, він мабуть обійшовся б без своєї конструкції «святого» бюргерства, тому що тоді йому неминуче впало б у вічі, в якому відношенні перебувають імущі до сучасної держави.

Через протилежність буржуазії і пролетаріату — це знає навіть «Штірнер» — приходять до комунізму. Але *як саме* до цього приходять, знає *тільки* «Штірнер».

«Робітники мають у своїх руках величезну силу... досить їм *тільки* припинити роботу і *побачити* в тому, що вони зробили, свою власність і предмет свого споживання. В цьому смисл робітничих заворушень, які вибухають *то тут, то там*» (стор. 153).

Робітничі заворушення, які викликали ще за візантійського імператора Зенона особливий закон (Zeno, de novis operibus constitutio *), які «вибухнули» в XIV столітті у вигляді Жакерії і повстання Уота Тайлера, в 1518 р.— в evil May-day [170] в Лондоні, в 1549 р.— у вигляді великого повстання шкіряника Кета, а потім привели до видання 15-го акта 2-го і 3-го року царювання Едуарда VI і цілого ряду подібних же парламентських актів; заворушення, які незабаром після того, в 1640 р. і 1659 р. (вісім повстань протягом одного року), сталися в Парижі і вже з XIV століття були, очевидно, не рідкістю у Франції і в Англії, судячи із законодавства тих часів; та постійна війна, яку з 1770 р. в Англії, а з часів революції і у Франції, робітники силою і хитрощами ведуть проти буржуазії,— все це існує для святого Макса тільки «то тут, то там», у Сілезії, Познані, Магдебурзі й Берліні, «як повідомляють німецькі газети».

Те, щó зроблено, як уявляє Jacques le bonhomme, продовжувало б як предмет «добачення» і «споживання» існувати і відтворюватися, навіть коли б виробники «припинили роботу».

Як і вище, в питанні про гроші, наш добрий бюргер знову перетворює тут «робітників», розкиданих по всьому цивілізованому світу, в замкнуту громаду, якій досить тільки прийняти певне рішення, щоб позбутися всіх труднощів. Святий Макс не знає, звичайно, що тільки з 1830 р. в Англії було зроблено щонайменше п'ятдесят спроб, і зараз робиться ще одна, охопити всіх робітників, хоч би самої тільки Англії, єдиною асоціацією і що успішному здійсненню всіх цих планів заважали надзвичайно емпіричні причини. Він не знає, що навіть меншість робітників, якщо вона об'єднується для припинення роботи, дуже скоро стає змушеною до революційних виступів,— факт, про який він міг би дізнатися з англійського повстання 1842 р. і з ще більш раннього уельського повстання 1839 р., коли революційне збудження серед ро-

* — Зенон, постанова про нові роботи. *Ред.*

бітників уперше знайшло своє повне вираження у «священному місяці», проголошеному одночасно із всенародним озброєнням [171]. Тут ми знов бачимо, як святий Макс постійно намагається нав'язати людям свою нісенітницю як «найглибший смисл» історичних фактів (це йому вдається хіба тільки у відношенні до *його* безособових «хтось») — історичних фактів, «яким він підсовує свій смисл і які, таким чином, неминуче повинні були призвести до нісенітниці» (Віганд, стор. 194). А втім, ні одному пролетареві не спаде на думку звертатися до святого Макса з питанням про «смисл» пролетарського руху або за порадою, як діяти в цей момент проти буржуазії.

Здійснивши цей великий похід, наш святий Санчо повертається до своєї Маріторнес і приголомшливо трубить:

«Держава грунтується на *рабстві праці*. Якщо *праця звільниться*, держава загинула» (стор. 153).

Сучасна держава, панування буржуазії, грунтується на *свободі праці*. Адже святий Макс сам — і не раз, але в якому карикатурному вигляді! — запозичив із «Deutsch-Französische Jahrbücher» ту істину, що разом із свободою релігії, держави, мислення і т. д., а отже «часом» «так само» «можливо» і *праці*,— звільняюсь не Я, а тільки хтось із моїх поневолювачів. Свобода праці є вільна конкуренція робітників між собою. Святому Максу жорстоко не везе як в *усіх інших* галузях, так і в політичній економії. Праця *вже* стала вільною в усіх цивілізованих країнах; справа тепер не в тому, щоб звільнити працю, а в тому, щоб цю вільну працю знищити.

B. Комунізм

Святий Макс називає комунізм «соціальним лібералізмом», тому що він дуже добре знає, як не полюбляють слово лібералізм радикали 1842 р. і найпередовіші берлінські вільнодумці [172]. Це перетворення дає йому одночасно привід і сміливість — вкласти в уста «соціальним лібералам» усяку всячину, яка до «Штірнера» ще ні разу не була висловлена і спростування якої повинно разом з тим бути спростуванням *комунізму*.

Подолання комунізму здійснюється з допомогою ряду конструкцій почасти логічного, почасти історичного характеру.

Перша логічна конструкція.

Через те, що «Нас зробили слугами егоїстів», ми не «повинні» самі «ставати егоїстами... а краще зробимо так, щоб зовсім не було егоїстів. Зробимо їх усіх босяками, нехай ніхто не має нічого, щоб мали «всі».— Так говорять соціальні ліберали.— Хто ж ця особа, яку ви називаєте «всіма»? Це — «суспільство»» (стор. 153).

За допомогою кількох лапок Санчо перетворює тут «усіх» в особу, в суспільство як особу, як суб'єкт = у святе суспільство, у

Святе. Тепер наш святий почуває себе в своїй стихії і може вилити на «Святе» цілий потік свого полум'яного гніву, через що комунізм, звичайно, виявляється знищеним.

Якщо святий Макс тут знову вкладає *свою* нісенітницю в уста «соціальним лібералам», видаючи її за смисл *їх* мови, то цьому «дивуватися» нема чого. Він ототожнює, насамперед, «володіння» чим-небудь у ролі приватного власника з «володінням» взагалі. Замість того щоб розглянути певні відношення приватної власності до виробництва, розглянути «володіння» чим-небудь у ролі землевласника, рантьє, комерсанта, фабриканта, робітника,— причому «володіння» виявилося б цілком певним володінням, виявилося б командуванням над чужою працею,— замість цього він перетворює всі ці відношення у «володіння як таке» *

. . . .

політичний лібералізм, який оголосив «націю» верховною власницею. Отже, комунізмові вже нічого «скасовувати» «особисту власність», а лишається, в крайньому разі, вирівняти розподіл «ленних володінь», ввести тут égalité **. В питанні про суспільство, як про «верховного власника», і про «босяків» нехай святий Макс загляне, між іншим, в «Égalitaire» за 1840 р.:

«Соціальна власність є суперечність, але соціальне багатство є наслідок комунізму. Фур'є, на противагу поміркованим буржуазним моралістам, сотні разів повторює своє положення: соціальне зло полягає не в тому, що дехто має надто багато, а в тому, що всі мають надто мало»,— внаслідок чого він і сигналізує у «Фальшивій промисловості» (Париж, 1835, стор. 410) «про бідність багатих».

Так само ще в 1839 р.— отже, до появи «Гарантій» Вейтлінга [173]— у німецькому комуністичному журналі «Die Stimme des Volks» (випуск 2-й, стор. 14), що вийшов у Парижі, сказано:

«Приватна власність, це таке хвалене, старанне, благодушне, невинне «приватне надбання», завдає явної шкоди багатству життя» [174].

Святий Санчо сприймає тут за комунізм уявлення деяких лібералів, що переходять до комунізму, і спосіб висловлення деяких комуністів, що викладають свої погляди, виходячи з дуже практичних міркувань, у дуже обережній формі.

Після того як «Штірнер» передав власність «суспільству», всі учасники цього суспільства перетворюються для нього відразу в злидарів і босяків, хоч вони — навіть за *його* уявленням про комуністичний порядок речей — «мають» «верховного власника».— Його доброзичлива пропозиція комуністам — «зробити слово «босяк» таким же почесним зверненням, яким революція зробила слово «громадянин»»,— є разючим прикладом того, як він плутає

* Тут не вистачає чотирьох сторінок, що містили закінчення «першої логічної конструкції» і початок «другої логічної конструкції». *Ред.*
** — рівність. *Ред.*

комунізм з чимсь давно вже минулим. Революція «зробила почесним зверненням» навіть слово «санкюлот» на противагу «honnêtes gens» *, які в його дуже убогому перекладі перетворилися в добрих бюргерів. Святий Санчо це робить в ім'я того, щоб справдились написані в книзі пророка Мерліна слова — про три тисячі і триста ляпасів, які сам собі повинен буде дати майбутній муж:

Es menester, que Sancho tu escudero
Se dé tres mil azotes, y tre cientos
En *ambas sus valientes posaderas*
Al aire descubiertas, y de modo
Que le escuezan, le amarguen y le enfaden.

(Don Quijote, tomo II, cap. 35.) **

Святий Санчо твердить, що «підняття суспільства на ступінь верховного власника» було б «другим *пограбуванням* особистого начала в інтересах людяності»,— тоді як насправді комунізм є лише доведене до кінця «пограбування» того, «що награбовано особистим началом». «Оскільки грабіж є для нього безперечно чимсь огидним, то» святий Санчо «гадає, наприклад», що він «затаврував» комунізм «уже» вищенаведеним «положенням» («Книга», стор. 102). «Якщо» «Штірнер» «відчув» у комунізмі «навіть грабіж», «то як йому було не сповнитися до нього почуття «глибокої огиди» і «справедливого обурення»!» (Віганд, стор. 156). У зв'язку з цим ми пропонуємо «Штірнеру» назвати нам того буржуа, який, говорячи про комунізм (або чартизм), не підніс би нам з великим пафосом ту саму вульгарність. Те, що буржуа вважає «особистим», комунізм безперечно піддасть «пограбуванню».

Перший королярій.

Стор. 349. «Лібералізм відразу ж виступив із заявою, що людина по самій своїй суті повинна бути не *власністю*, а *власником*. Оскільки при цьому справа йшла про Людину, а не про окрему особу, то питання про кількість власних благ, яке саме й становить особливий інтерес для окремих осіб, було залишене на їх розсуд. *Тому* егоїзм окремих осіб при визначенні цієї кількості знайшов для себе найширше поле і став на шлях безустанної конкуренції».

Це означає: лібералізм, тобто ліберальні приватні власники, оточили на початку французької революції приватну власність ліберальним ореолом, проголосивши її правом людини. Вони були змушені до цього вже своїм становищем революціонізуючої партії, вони були навіть змушені не тільки надати масі французького сільського населення право власності, а й дати їй можливість *захопити дійсну* власність, і вони могли все це зробити тому, що

* — порядним людям. *Ред.*

** — Твій вірний Санчо сам собі повинен
Три тисячі і триста всипать нагаїв
По *голих сідницях* на вільному повітрі,
Та тільки так, щоб аж пекло,
Свербіло і щипало.
(«Дон-Кіхот», том II, розд. 35.) *Ред.*

від цього «кількість» їх власних благ, яка їх насамперед інтересувала, лишилась недоторканою і навіть дістала надійне забезпечення.— Ми бачимо тут далі, що святий Макс виводить конкуренцію з лібералізму,— ось якого ляпаса дає він історії, щоб помститись за ті ляпаси, які він вище змушений був дати самому собі. «Більш точне пояснення» того маніфесту, з яким у нього «*відразу* ж виступає» лібералізм, ми знаходимо у Гегеля, що висловив у 1820 р. таку думку:

«У відношенні до зовнішніх речей розумно» (тобто личить мені як розумові, як людині), «щоб я володів власністю... Чим і *в якій кількості* я володію, це, отже, правова випадковість» («Філософія права» [175], § 49).

Для Гегеля характерно, що він перетворює фразу буржуа в справжнє поняття, в сутність власності,— і «Штірнер» точно в цьому його наслідує. На вищенаведеному міркуванні святий Макс тепер будує свою дальшу заяву, що

комунізм «поставив питання про *кількість* майна і відповів на нього в тому розумінні, що людина повинна мати стільки, скільки їй потрібно. Але чи зможе мій егоїзм задовольнитися цим?.. Ні, я повинен мати стільки, скільки я здатний привласнити собі» (стор. 349).

Насамперед тут треба зауважити, що комунізм аж ніяк не виходив з § 49 гегелівської «Філософії права» з його формулюванням: «чим і в якій кількості». По-друге, «Комунізм» і гадки не має про те, щоб дати що-небудь «Людині», бо «Комунізм» зовсім не думає, що «Людина» «потребує» чогось,— хіба тільки короткого критичного висвітлення. По-третє, Штірнер підсовує комунізмові поняття про «потрібне», в тому розумінні, якого цьому слову надає сучасний буржуа, і запроваджує таким чином розрізнення, яке через своє убозтво може мати значення тільки в нинішньому суспільстві і в його ідеальному відображенні — в штірнерівському союзі «окремих крикунів» і вільних швачок. «Штірнер» знов виявив глибоке «проникнення» в суть комунізму. І, нарешті, у своїй вимозі — мати стільки, скільки він здатний привласнити собі (якщо це тільки не звичайна буржуазна фраза, що кожний повинен мати стільки, скільки він спроможний придбати, повинен користуватися правом вільної наживи),—в цій вимозі святий Санчо припускає, що комунізм уже здійснений і дає йому можливість вільно розвивати і проявляти свої «здібності»,— а це, як і самі «здібності», залежить зовсім не тільки від Санчо, а також від відносин виробництва і спілкування, в яких він живе. (Пор. нижче розділ про «Союз» *). А втім, святий Макс і сам не діє згідно із своїм ученням, бо на протязі всієї своєї «Книги» він «має потребу» в речах і споживає речі, «освоїти» які він виявився зовсім «нездатним».

---

* Див. цей том, с. 345—346. *Ред.*

Другий королярій.

«Але соціальні реформатори проповідують Нам певне суспільне право. Окрема особа стає тут рабом суспільства» (стор. 246). «На думку комуністів, кожний повинен користуватися вічними правами людини» (стор. 238).

Про вирази «право», «праця» і т. д., як вони вживаються у пролетарських авторів і як до них повинна ставитися критика, ми будемо говорити у зв'язку з «істинним соціалізмом» (дивись II том). Щодо права, то ми, поряд з багатьма іншими, підкреслили опозицію комунізму проти права як політичного і приватного, так і в його найбільш загальній формі — в розумінні права людини. Дивись «Deutsch-Französische Jahrbücher», де привілей, переважне право, характеризується як щось, відповідне станово-зв'язаній приватній власності, а право — як щось, відповідне станові конкуренції, вільної приватної власності (стор. 206 та ін.); самі ж права людини характеризуються як привілей, а приватна власність як монополія. Далі, критика права приведена там у зв'язок з німецькою філософією і подана як висновок з критики релігії (стор. 72); при цьому прямо підкреслюється, що правові аксіоми, які мають начебто привести до комунізму, є некомуністичними, що ці аксіоми являють собою аксіоми приватної власності, а загальне право володіння — уявну передумову права приватної власності (стор. 98, 99)[176]. А втім, уже давно, навіть у творах німецьких комуністів можна знайти місця, які «Штірнер» у своїй критиці права міг присвоїти і перекрутити, наприклад у праці Гесса «Двадцять один аркуш із Швейцарії», 1843, с. 326[177] і в інших.

Висунути наведену фразу проти Бабефа, вважати його теоретичним представником комунізму — щось подібне могло, зрештою, спасти на думку тільки берлінському шкільному наставнику. «Штірнер» не соромиться, однак, твердити на стор. 247, що

комунізм, згідно з яким «усі люди мають від природи рівні права, спростовує свою власну тезу, твердячи, що люди не мають від природи ніяких прав. Бо він не хоче, наприклад, визнати, що батьки мають права щодо дітей,— він скасовує сім'ю. Взагалі весь цей революційний або бабувістський принцип (пор. «Комуністи у Швейцарії», доповідь комісії, стор. 3)[178] грунтується на релігійному, тобто хибному, погляді».

В Англію приїздить янкі, натрапляє там в особі мирового судді на перешкоду, яка заважає йому відшмагати свого раба, і обурено вигукує: Do you call this a land of liberty, where a man can't larrup his nigger? *

Святий Санчо осоромився тут подвійно. По-перше, він вбачає скасування «рівних прав людини» в тому, що визначаються «рівні від природи права» дітей щодо батьків, що дітям і батькам надаються *рівні* права людини. По-друге, двома сторінками вище Jacques le bonhomme розповідає, що держава не втручається, коли

* — І ви називаєте вільною країну, де людина не може відшмагати свого негра? *Ред.*

батько б'є сина, тому що вона визнає сімейне право. Таким чином, те, що він, з одного боку, видає за приватне (сімейне) право, він, з другого боку, підводить під «рівні від природи права людини». На закінчення він признається нам, що знає Бабефа тільки з доповіді Блюнчлі, а в цій своїй доповіді Блюнчлі (стор. 3), в свою чергу, признається, що всі його відомості почерпнуті у бравого Л. Штейна, доктора прав [179]. Грунтовність знань святого Санчо відносно комунізму видно з наведеної цитати. Подібно до того як святий Бруно — його маклер у справах революції, так святий Блюнчлі є його маклером у справах комунізму. За такого стану речей нема чого дивуватися, коли наше сільське слово боже [180] fraternité * революції зводиться через кілька рядків до «рівності дітей божих» (в якій християнській догматиці говориться про égalité **?)

Третій короларій.

Стор. 414. Оскільки принцип спільності досягає своєї найвищої точки в комунізмі, то через це комунізм = «апофеоз держави любові».

З держави любові, ним же самим сфабрикованої, святий Макс виводить тут комунізм, який тому і залишається виключно штірнерівським комунізмом. Святий Санчо знає тільки одно з двох — або егоїзм, або претензію на любов, жалість і милостиню людей. Поза цією дилемою — і вище неї — для нього нічого не існує.

Третя логічна конструкція.

«Оскільки в суспільстві спостерігаються найтяжчі недуги, то особливо» (!) «пригноблені» (!) «думають, що винуватцем усього цього є суспільство, і ставлять собі завдання відкрити справжнє суспільство» (стор. 155).

Навпаки, «Штірнер» «ставить собі» «завдання» відкрити суспільство, яке *йому* до душі ***, святе суспільство, суспільство як втілення Святого. Ті, хто тепер «пригноблені» «в суспільстві», «думають» тільки про те, як би здійснити суспільство, яке *їм до душі*, для чого, насамперед, необхідно скасувати — на базисі вже наявних продуктивних сил — нинішнє суспільство. Якщо, e. g.****, в якій-небудь машині «спостерігаються тяжкі дефекти», якщо вона, наприклад, відмовляється працювати, і ті, кому потрібна ця машина (наприклад, для того, щоб робити гроші), знаходять цей дефект у самій машині і намагаються переробити її і т. д.,— то, на думку святого Санчо, вони ставлять собі завдання не *виправити* машину для себе, а відкрити *справжню* машину, святу машину, машину як втілення Святого, Святе як машину, машину в небесах. «Штірнер» радить їм шукати вину «*в самих собі*». Хіба це не їх вина, що вони, наприклад, потребують кирки і плуга? Хіба вони не могли б голими руками садити картоплю в

* — братерство. *Ред.*
** — рівність. *Ред.*
*** Гра слів: «die rechte Gesellschaft» — «справжнє суспільство»; «ihm rechte Gesellschaft» — «суспільство, яке йому до душі». *Ред.*
**** — exempli gratia — для прикладу, наприклад. *Ред.*

землю і виривати її звідти? Святий підносить їм з цього приводу на стор. 156 таке повчання:

«Це — тільки дуже старе явище, що вину шукають спочатку де завгодно, а тільки не в самих собі,— що шукають її в державі, у своєкорисливості багатих, яка, однак, і є якраз наша вина».

«Пригноблений», який вбачає в «державі» «винуватця» пауперизму, є, як ми вже бачили вище, не хто інший, як сам Jacques le bonhomme. По-друге, «пригноблений», який заспокоюється на тому, що «виною» всього є «своєкорисливість багатих», є знов-таки не хто інший, як Jacques le bonhomme. Більш точні відомості про інших пригноблених він міг би дістати з «Фактів і вигадок» кравця і доктора філософії Джона Уотса, з «Довідника бідняків» Хобсона [181] і т. д. І, по-третє, хто ж є носієм «нашої» вини»? Чи не пролетарська дитина, яка народжується золотушною, яку вирощують з допомогою опію і на сьомому році життя посилають на фабрику,— чи окремий робітник, від якого тут вимагається одному «повстати» проти світового ринку,— або ж дівчина, яка мусить або загинути з голоду, або стати проституткою? Ні, єдино тільки той, хто «всю вину», тобто «вину» всього теперішнього світового порядку, шукає «в собі самому», інакше кажучи — знов-таки не хто інший, як сам Jacques le bonhomme. «Це — тільки дуже старе явище» християнського самозаглиблення і каяття в німецько-спекулятивній формі, з її ідеалістичною фразеологією, згідно з якою Я, дійсна людина, повинна змінити не дійсність, щó я можу зробити тільки разом з іншими, а внутрішньо змінити саму себе. «Це — внутрішня боротьба письменника з самим собою» («Святе сімейство», стор. 122, пор. стор. 73, 121 і 306) [182].

Отже, на думку святого Санчо, пригноблені суспільством шукають справжнє суспільство. Коли б він був послідовний, то і ті, що «шукають вину в державі»,— адже у нього це *ті самі* особи,— повинні були б шукати *справжню державу*. Але це йому не підходить, бо він чув, що комуністи хочуть скасувати державу. Це скасування держави він повинен тепер конструювати, щó наш святий Санчо і виконує знов-таки з допомогою свого «ослика», прикладки, виконує способом, який «виглядає дуже просто»:

«Оскільки робітники перебувають у *тяжкому становищі [Notstand]*, то існуючий *стан речей [Stand der Dinge]*, тобто *держава [Staat]* (*Status = Stand*) повинна бути скасована» (там же).

Отже:
Тяжке становище = існуючий стан речей.
Існуючий стан речей = становище [Stand].
Stand = Status *
Status = Staat **

* — стан. *Ред.*
** — держава. *Ред.*

Висновок: тяжке становище = держава.

Що може «виглядати простіше»? «Слід тільки дивуватися», що англійські буржуа в 1688 р. і французькі в 1789 р. не «прийшли» до таких же «простих міркувань» і рівнянь, хоч у ті часи рівняння «Stand = Status = der Staat» було правильне ще в значно більшій мірі. Звідси виходить, що скрізь, де є «тяжке становище», «Держава», яка є, що й казати, однією і тією самою в Пруссії і Північній Америці, повинна бути скасована.

Святий Санчо підносить нам тепер за своїм звичаєм кілька соломонових притч.

Соломонова притча № 1.

Стор. 163. «Про те, що суспільство зовсім не є Я, яке могло б давати і т. д., а інструмент, з якого ми можемо здобути користь; що у нас є не суспільні обов'язки, а лише суспільні інтереси; що ми не зобов'язані приносити суспільству жертви, а коли ми іноді й приносимо їх, то маємо на увазі Самих Себе,— про це соціальні ліберали не думають, тому що вони перебувають у полоні в релігійного принципу і ревно прагнуть встановити якесь — святе суспільство».

Звідси випливають такі «проникнення» в суть комунізму:

1) Святий Санчо зовсім забув, що не хто інший, як він сам, перетворив «суспільство» в певне «Я» і що тому він знаходиться лише у своєму власному «суспільстві».

2) Він думає, що комуністи тільки того й чекають, що «суспільство» їм щось «дасть», тоді як насправді вони всього тільки хочуть створити собі суспільство.

3) Він перетворює суспільство ще до того, як воно почало існувати, в інструмент, з якого він хоче здобути користь — без того, щоб він і інші люди своїми суспільними відносинами один до одного створили суспільство, тобто самий цей «інструмент».

4) Він думає, що в комуністичному суспільстві може йти мова про «обов'язки» та «інтереси», про дві доповнюючі одна одну сторони протилежності, яка існує тільки в буржуазному суспільстві (під виглядом інтересу міркуючий буржуа завжди ставить щось третє між собою і своєю життєдіяльністю — манера, зведена до дійсно класичної форми Бентамом, у якого ніс повинен мати який-небудь інтерес, перш ніж він зважиться понюхати. Пор. у «Книзі» про *право* на свій ніс, стор. 247).

5) Святий Макс думає, що комуністи хочуть «приносити жертви» «суспільству», тоді як вони хочуть принести в жертву всього тільки існуюче суспільство; він мав би в такому разі називати жертвою, яку приносить собі, усвідомлення ними того, що їх боротьба є спільна справа усіх людей, які переросли буржуазний лад.

6) Про те, що соціальні ліберали перебувають у полоні у релігійного принципу і

7) що вони прагнуть встановити якесь святе суспільство,— про це досить сказано вже вище. Як «ревно» святий Санчо «прагне»

встановити «святе суспільство», щоб з його допомогою мати можливість спростувати комунізм,— ми вже бачили.

Соломонова притча № 2.

Стор. 277. «Коли б інтерес до соціального питання був менш пристрасним і сліпим, тоді *л ю д и* ... зрозуміли б, що суспільство не може оновитися, поки ті, хто його становить *і* конституює, лишаються тими самими».

«Штірнер» вважає, що комуністичні пролетарі, які революціонізують суспільство і ставлять відносини виробництва і форму спілкування на нову основу,— а такою основою є вони самі як нові люди, їх новий спосіб життя,— що ці пролетарі лишаються «тими самими». Безустанна пропаганда цих пролетарів, дискусії, які вони щодня ведуть між собою, в достатній мірі доводять, наскільки вони самі не хочуть залишатися «тими самими» і наскільки вони взагалі не хочуть, щоб люди залишались «тими самими». «Тими самими» вони залишилися б тільки в тому разі, коли б почали разом з Санчо «шукати вину в самих собі»; але вони надто добре знають, що тільки при змінених обставинах вони перестануть бути «тими самими», і тому вони пройняті рішучістю при першій же можливості змінити ці обставини. В революційній діяльності зміна самого себе збігається з перетворенням обставин.— Наведена велика притча роз'яснюється з допомогою такого ж великого прикладу, який, звичайно, знов-таки взятий із світу «Святого».

«Якщо, наприклад, з єврейського народу повинно було виникнути *суспільство,* яке мало поширити нову віру по всій землі, то *цим апостолам* не можна було залишатися фарисеями».

Перші християни = товариство для поширення віри (засноване в 1 році).
= Congregatio de propaganda fide[183] (заснована anno * 1640).
Anno 1 = Anno 1640.
Це суспільство, яке повинно було виникнути = Ці апостоли.
Ці апостоли = Не-євреї.
Єврейський народ = Фарисеї.
Християни = Не-фарисеї.
= Не-єврейський народ.

Що може мати простіший вигляд?

Підкріплений цими рівняннями, святий Макс «спокійно промовляє велике історичне слово»[184]:

«Люди, аж ніяк не маючи наміру розвивати себе, *завжди хотіли* утворити суспільство».

---

* — в році. *Ред.*

Люди, аж ніяк не маючи наміру утворити суспільство, зробили, проте, саме так, що розвинулось суспільство,— тому що вони завжди хотіли розвиватися лише як розрізнені особи і тому досягли свого власного розвитку тільки в суспільстві і через нього. А втім, тільки святому, на зразок нашого Санчо може спасти на думку відірвати розвиток «людей» від розвитку «суспільства», в якому ці люди живуть, і потім фантазувати далі на цій фантастичній основі. До того ж він забув свою, навіяну йому святим Бруно, тезу, в якій він тільки що поставив перед людьми моральну вимогу змінювати самих себе і тим самим своє суспільство,— тезу, в якій він, отже, ототожнив розвиток людей з розвитком їх суспільства.

Четверта логічна конструкція.

На стор. 156 він вкладає в уста комуністам, на противагу громадянам держави, такі слова: «Не в тому полягає наша сутність» (!), «що всі ми рівні діти держави» (!), «а в тому, що всі ми існуємо один для одного. Всі ми рівні в тому, що всі ми існуємо один для одного, що кожний працює для іншого, що кожний з нас робітник». Далі, він ставить знак рівності між «існуванням як робітника» і «існуванням кожного з нас, яке можливе *тільки* завдяки іншому», так що інший, «наприклад, працює, щоб одягти мене, а я — щоб задовольнити його потребу в розвагах, він — щоб нагодувати мене, а я — щоб просвітити його. Таким чином, участь у спільній праці — ось наша гідність і наша рівність.— Яку користь приносить Нам громадянство? Тяготи. А яку оцінку дають нашій праці? Якнайнижчу... Що ви можете протипоставити нам? Знов-таки саму тільки працю!» «Тільки за працю повинні ми дати вам компенсацію»; «тільки залежно від тієї користі, яку Ви Нам приносите», «маєте Ви якісь права па Нас». «Ми хочемо, щоб Ви цінили Нас лише остільки, оскільки Ми що-небудь Вам даємо; але Вас Ми будемо розцінювати так само». «Цінність визначається ділами, які становлять для Нас якусь цінність, тобто загальнокорисними роботами... Хто виконує корисну справу, той не повинен бути нижчий за будь-кого, інакше кажучи: всі (загальнокорисні) робітники рівні. Але оскільки робітник вартий того, що йому платять, то нехай і плата буде рівною» (стор. 157, 158).

У «Штірнера» «комунізм» починає з шукання «*сутності*»; він хоче знов, так само як добрий «юнак», тільки «проникнути в те, що сховане за речами». Що комунізм є надзвичайно практичний рух, який має на меті практичні цілі з допомогою практичних засобів, і що хіба тільки в Німеччині він, виступаючи проти німецьких філософів, може зайнятися на хвилину питанням про «сутність»,— це нашого святого, звичайно, нітрохи не стосується. Цей штірнерівський «комунізм», пройнятий такою тугою за «сутністю», приходить через це тільки до філософської категорії, до «буття один для одного»,— до категорії, яка потім з допомогою кількох силуваних рівнянь:

Буття один для одного = існування *тільки* завдяки другому
= існування як робітника
= царство загальної праці,—

присувається трохи ближче до емпіричного світу. Ми пропонуємо, зрештою, святому Санчо вказати, наприклад, в *Оуена* (адже він як представник англійського комунізму може вважатися не менш

показовим для «комунізму», ніж, наприклад, некомуністичний Прудон *, з якого взята і складена більша частина процитованих тільки що положень) хоч би одне місце, де зустрічалося б хоч слово з цих положень про «сутність», царство загальної праці і т. д. А втім, нам нічого ходити так далеко. В цитованому вже вище німецькому комуністичному журналі «Die Stimme des Volks», у третьому випуску, сказано:

«Те, що тепер називається працею, становить лише дуже малу частину всього величезного, могутнього процесу виробництва; *релігія і мораль* удостоюють імені *праці* тільки огидні і небезпечні види виробництва, не спиняючись і перед тим, щоб прикрасити їх з допомогою всіляких висловів, ніби благословень (або заклинань), як-от: «працювати в поті чола» — як боже випробування; «праця усолоджує життя» — для заохочення і т. д. Мораль того світу, в якому ми живемо, дуже розсудливо остерігається називати працею діяльність людей в її привабливих і вільних проявах. Цю сторону життя, хоч і вона являє собою процес виробництва, мораль усіляко ганьбить. Мораль охоче ганьбить її як суєту, як суєтну насолоду, сластолюбство. Комунізм викрив цю лицемірну проповідницю, цю жалюгідну мораль» [174].

Як царство загальної праці весь комунізм святий Макс зводить до рівної заробітної плати — відкриття, яке повторюється потім у таких трьох «заломленнях»: на стор. 357 — «Проти конкуренції повстає принцип суспільства босяків — *дільба*. То невже Я, дуже здібний, не повинен мати ніякої переваги перед нездібним?» Далі, на стор. 363, він говорить про «загальну таксу на людську діяльність у комуністичному суспільстві». І, нарешті, на стор. 350, він підсовує комуністам ту думку, що «праця» є «єдине надбання» людини. Святий Макс знов привносить таким чином у комунізм приватну власність в її двоякій формі — у вигляді дільби і у вигляді найманої праці. Як уже в попередніх своїх міркуваннях про «грабіж», святий Макс проголошує і тут найбільш банальні і обмежені буржуазні уявлення як свої «власні» «проникнення» в суть комунізму. Він довів, що цілком заслужив честь — учитися у Блюнчлі. Як типовий дрібний буржуа, святий Макс боїться, що він, «дуже здібний», «не матиме ніякої переваги перед нездібним»,— хоч йому найбільше слід було б боятися того, що він може бути залишений на свої власні «здібності».

До речі, наш «дуже здібний» уявляє, що права громадянства не мають значення для пролетарів, але попередньо він при цьому припустив, що пролетарі ними *користуються*. Це схоже на те, як він вище уявив, що для буржуа не має значення форма правління. Для робітників настільки важливе громадянство, тобто *активне* громадянство, що там, де вони *користуються* ним, як, наприклад, в Америці, вони «здобувають» з цього «користь», а там,

* Перекреслена підрядкова примітка: «Прудон, якого комуністичний робітничий журнал «La Fraternité» ще в 1841 р. гостро критикував за концепцію рівної заробітної плати, за «працівника взагалі» та за інші економічні передсуди, які зустрічаються у цього видатного письменника, і від якого комуністи не сприйняли нічого, крім його критики власності...» *Ред.*

де вони позбавлені громадянських прав, вони прагнуть здобути їх. Порівняй дебати північно-американських робітників на незліченних мітингах, всю історію англійського чартизму, а також французького комунізму і реформізму[185].

Перший короларій.

«Робітник, будучи пройнятий свідомістю, що найістотніше в ньому те, що він — робітник, тримається далеко від егоїзму і підкоряється верховенству суспільства робітників, подібно до того як бюргер був відданий» (!) «державі конкуренції» (стор. 162).

Але робітник пройнятий всього лише свідомістю того, що, з точки зору буржуа, найістотніше в ньому це те, що він — робітник, який через це може проявляти свою силу і проти буржуа як такого. Обидва відкриття святого Санчо, «відданість громадянина» і «*державу* конкуренції», можна зареєструвати тільки як новий доказ «здібності» нашого «дуже здібного».

Другий короларій.

«Комунізм *повинен ставити* собі за мету «загальне благо». *Адже це дійсно виглядає так,* наче при цьому ніхто не повинен буде лишитися скривдженим. Але яке ж буде це благо? Хіба для всіх одне і те саме є благом? Хіба всі відчувають однакове благоденство за одних і тих самих умов?.. Якщо це так, то, значить, мова йде про «істинне благо». Чи не прийдемо Ми, тим самим, якраз до того пункту, де починається тиранія релігії? ...Суспільство декретувало, що саме таке благо є «істинне благо», і цим благом називається, наприклад, *чесно зароблена насолода,* але Ти визнаєш за краще солодкі лінощі; в такому разі суспільство... проявляючи розсудливу обережність, не буде доставляти тобі те, що є для Тебе благом. Проголошуючи загальне благо, комунізм якраз знищує благоденство осіб, які жили досі на свою ренту» і т. д. (стор. 411, 412).

«Якщо це так», то звідси випливають такі рівняння:

Загальне благо = Комунізм.
= Якщо це так, то
= Одне і те саме є благом для всіх.
= Однакове благоденство всіх за одних і тих самих умов.
= Істинне благо
= [Святе благо, Святе, панування Святого, ієрархія] *.
= Тиранія релігії.
Комунізм = тиранія релігії.

«Адже це дійсно виглядає так», наче «Штірнер» сказав тут про комунізм те саме, що він говорив досі про все інше.

Як глибоко наш святий «проник» у суть комунізму, видно також з того, що він приписує комунізмові прагнення здійснити «чесно зароблену насолоду» як «істинне благо». Хто, крім «Штірнера» і кількох берлінських шевців та кравців, думатиме про «чесно зароблену насолоду **, та ще вкладатиме це в уста комуністам,

* Квадратні дужки тут належать авторам. *Ред.*
** Далі в рукопису перекреслено: «Хто, крім Штірнера, може вкласти в уста амо-

у яких відпадає сама основа всієї цієї протилежності між працею і насолодою! Нехай наш високоморальний святий заспокоїться щодо цього. «Чесний заробіток» буде залишений йому, а також і тим, кого він, сам того не знаючи, представляє,— його дрібним, розореним промисловою свободою і морально «обуреним» ремісникам-майстрам. «Солодкі лінощі» теж цілком є приналежністю найтривіальнішого буржуазного погляду. Але вінцем усієї розглядуваної фрази є те хитромудре буржуазне міркування, що комуністи хочуть знищити «благоденство» рантьє, а тим часом говорять про «благоденство всіх». Отже, «Штірнер» вважає, що в комуністичному суспільстві ще існуватимуть рантьє, «благоденство» яких довелося б знищувати. Він твердить, що «благоденство» *рантьє* внутрішньо властиве індивідам, які є тепер рантьє, що воно невіддільне від їх індивідуальності; він уявляє, що для цих індивідів не може існувати ніякого іншого «благоденства», крім того, яке зумовлене їх становищем рантьє. Він гадає, далі, що комуністичний лад суспільства і тоді вже є встановленим, коли суспільству доводиться ще вести боротьбу проти рантьє та подібного наброду *. Комуністи, в усякому разі, аж ніяк не посоромляться скинути панування буржуазії і знищити її «благоденство», як тільки будуть в силі це зробити **. Для них зовсім не має значення та обставина, що це спільне їх ворогам, зумовлене класовими відносинами «благоденство» волає також як особисте «благоденство» до якоїсь сентиментальності, наявність якої при цьому тупоумно припускається.

Третій королapій.

На стор. 190 у комуністичному суспільстві «турбота знову виникає у вигляді праці».

Добрий бюргер «Штірнер», який уже радіє, що при комунізмі він знову зустріне свою любиму «турботу», на цей раз все-таки прорахувався. «Турбота» є не що інше, як пригнічений і подавлений настрій, що є в міщанському середовищі неминучим супутником праці, злиденної діяльності для забезпечення себе мізерним заробітком. «Турбота» процвітає у своєму найбільш чистому вигляді в житті німецького доброго бюргера, де вона має

ральним революційним пролетарям подібні моральні дурниці — пролетарям, які, як це відомо в усьому цивілізованому світі (до якого, правда, Берлін, будучи лише «освіченим», не належить), взяли нечестивий намір не «чесно заробити» свою «насолоду», а завоювати її!». *Ред.*

* Далі в рукопису перекреслено: «І на закінчення він ставить комуністам моральну вимогу, щоб вони спокійно прирекли себе на вічну експлуатацію з боку рантьє, купців, промисловців і т. д.,— бо вони не можуть усунути цю експлуатацію без того, щоб знищити, разом з тим, «благоденство» цих панів! Jacques le bonhomme, який виступає тут чемпіоном великих буржуа, може не обтяжувати себе читанням моральних проповідей комуністам, які можуть щодня вислухувати такі проповіді, в далеко кращому виконанні, від його «добрих бюргерів»». *Ред.*

** Далі в рукопису перекреслено: «і вони не посоромляться зробити це саме тому, що для них «благо всіх», як «живих індивідів», вище «благоденства» існуючих суспільних класів. «Благоденство», яким втішається рантьє як *рантьє*, не є «благоденство» індивіда як такого, а благоденство рантьє, не індивідуальне, а — в рамках даного класу — загальне благоденство». *Ред.*

хронічний характер і «завжди лишається рівною самій собі», жалюгідною і нікчемною, тимчасом як нужда пролетаря набирає гострої, різкої форми, штовхає його на боротьбу не на життя, а на смерть, революціонізує його і тому породжує не «турботу», а пристрасть. Якщо комунізм хоче знищити як «турботу» бюргера, так і нужду пролетаря, то він же не зможе, само собою зрозуміло, зробити це, не знищивши причину тієї і другої, тобто не знищивши «працю».

Ми переходимо тепер до *історичних конструкцій* комунізму.

Перша історична конструкція.

«Поки для честі і гідності людини було досить самої тільки віри, нічого не можна було заперечити проти всякої, навіть найбільш стомлюючої праці».— «Своє тяжке становище пригноблені класи могли терпіти лише доти, поки вони були християнами» (найбільше, що можна сказати, це те, що вони були християнами лише доти, поки терпіли своє тяжке становище), «бо християнство» (що стоїть з палицею за їх спиною) «придушує в зародку їх ремство і обурення» (стор. 158).

«Звідки «Штірнеру» так добре відомо», що могли робити пригноблені класи, ми дізнаємося з першого випуску «Allgemeine Literatur-Zeitung», де «критика в образі палітурного майстра» цитує таке місце з однієї незначної книги [186]:

«Сучасний пауперизм набрав політичного характеру; якщо колишній злидар *покірно* терпів свою долю і дивився на неї як на *божу волю,* то теперішній *босяк* питає, чи повинен він поневірятися в злиднях тільки тому, що він випадково народився в лахмітті».

Внаслідок цього могутнього впливу християнства звільнення кріпаків супроводилося найбільш кровопролитною і запеклою боротьбою, спрямованою саме проти *духовних* феодалів, і було доведене до кінця, всупереч ремству і обуренню втіленого в попах християнства (пор. Іден, «Історія бідних», книга I; Гізо, «Історія цивілізації у Франції»; Монтей, «Історія французів різних станів» [187] і т. д.). Тим часом, з другого боку, дрібні попи, особливо на початку середніх віків, підбурювали кріпаків до «ремства» і «обурення» проти світських феодалів (пор., між іншим, хоч би відомий капітулярій Карла Великого) [188]. Порівняй також сказане вище з приводу «робітничих заворушень, що вибухали то тут, то там»,— про «пригноблені класи» та їх повстання в XIV столітті *.

Колишні форми робітничих повстань були зв'язані з досягнутим у кожному випадку ступенем у розвитку праці і зумовленою цим формою власності; а комуністичні повстання в прямій чи посередній формі — з великою промисловістю. Не вдаючись, однак, у цю складну історію, святий Макс здійснює священний перехід від *терпеливих* пригноблених класів до *нетерпеливих* пригноблених класів:

«Тепер, коли кожний *повинен,* працюючи над собою, стати *людиною»* («звідки тільки знають», наприклад, каталонські робітники [189], що «кожний повинен,

* Див. цей том, с. 169—170. *Ред.*

працюючи над собою, стати людиною»?), «прикованість людини до машиноподібної праці тотожна з рабством» (стор. 158).

Отже, до Спартака і повстання рабів християнство перешкодило тому, щоб «прикованість людини до машиноподібної праці» «була тотожна з рабством»; а в часи Спартака не що інше, як поняття «людина», усунуло це відношення і вперше породило рабство. «Чи, може», Штірнер «навіть» чув дещо про зв'язок нинішніх робітничих заворушень з машинним виробництвом і хотів натякнути тут саме на цей зв'язок? У цьому разі не запровадження машинної праці перетворило робітників у бунтівників, а запровадження поняття «людина» перетворило, мовляв, машинну працю в рабство.— «Якщо такий стан справ», то «дійсно це ж виглядає так», начебто тут перед нами «єдина» історія виступів робітників.

Друга історична конструкція.

«Буржуазія провістила євангеліє матеріальної насолоди і тепер дивується, що це вчення знаходить прихильників серед нас, пролетарів» (стор. 159).

Тільки що робітники хотіли здійснити поняття «Людини», Святе, а тепер вони раптом спрямували свої помисли на «матеріальну насолоду», на мирське; там мова йшла про «тяжкість» праці, а тут уже тільки про працю насолоди. Святий Санчо б'є себе тут по ambas sus valientes posaderas * — по матеріальній історії, по-перше, і по штірнерівській священній історії, по-друге. Згідно з матеріальною історією саме аристократія вперше поставила євангеліє мирської насолоди на місце насолоди євангелієм; а твереза буржуазія почала працювати в поті чола і зробила дуже хитромудро, надавши аристократії насолоду, яка самій буржуазії була заборонена її власними законами (причому влада аристократії переходила у формі грошей в кишені буржуа).

Згідно з штірнерівською історією буржуазія вдовольнялася тим, що шукала «Святе», підтримувала культ держави і «перетворювала всі існуючі об'єкти у продукти уявлення»; потрібні були єзуїти, щоб «урятувати чуттєвість від цілковитого занепаду». Згідно з тією ж штірнерівською історією буржуазія захопила за допомогою революції в свої руки всю владу, отже, захопила і її євангеліє, євангеліє матеріальної насолоди, хоч згідно з тією ж штірнерівською історією ми дожили до того, що «в світі панують тільки ідеї». Штірнерівська ієрархія опинилася таким чином «entre ambas posaderas» **.

Третя історична конструкція.

«Стор. 159: «Після того як буржуазія звільнила людей від командування і сваволі окремих осіб, залишилась та сваволя, яка виникає з кон'юнктури відносин і може бути названа випадковістю обставин. Залишилися — щастя і улюбленці щастя».

* — могутніх сідницях. *Ред.*
** — «між сідницями». *Ред.*

Святий Санчо примушує потім комуністів «знаходити закон і новий лад, який покінчить з цими хитаннями» (чи як їх там називають),— лад, про який комуністи, як йому напевно відомо, повинні вигукнути: «Хай буде цей лад віднині святий!» (точніше, сам він повинен був би вигукнути: хай буде безладдя моїх фантазій — святим ладом комуністів!). «Тут мудрість» (Одкровення Іоанна, 13, 18). «Хто має розум, той зліче кількість» нісенітниць, які Штірнер — звичайно такий багатослівний, весь час пережовуючий свою жуйку — тут втискує в кілька рядків.

У найзагальнішій формі перше положення означає: після того як буржуазія знищила феодалізм, залишилась буржуазія. Або: після того як в уяві «Штірнера» панування осіб було знищене, залишилось зробити щось цілком протилежне. «Адже це дійсно виглядає так», наче можна дві історичні епохи, докорінно відмінні одна від одної, привести у зв'язок, який буде святим зв'язком, зв'язком як Святим, зв'язком у небесах.

Висуваючи це положення, святий Санчо не вдовольняється, зрештою, вказаним вище «mode simple» * безглуздя, він намагається неодмінно довести справу до «mode composé» ** і «bi-composé» *** [190] безглуздя. Справді: по-перше, святий Макс вірить запевненням звільняючих *себе* буржуа, що, звільнивши *себе* від наказів і сваволі окремих осіб, вони звільнили від цього командування і сваволі всю масу суспільства в цілому. По-друге, фактично вони звільнилися не від «командування і сваволі окремих осіб», а від панування корпорації, цеху, станів, після чого вони тільки й стали спроможними здійснювати як *справжні* окремі буржуа «командування і сваволю» щодо робітників. По-третє, вони знищили тільки plus ou moins **** ідеалістичну видимість колишнього командування і колишньої сваволі окремих осіб, щоб на її місце поставити це командування і цю сваволю в їх матеріальній грубій формі. Він, буржуа, хотів, щоб його «командування і сваволя» не були більше обмежені існуючим досі «командуванням і сваволею» політичної влади, сконцентрованої в монарху, в дворянстві і в корпорації, а обмежувались, в крайньому разі, лише вираженими в буржуазних законах загальними інтересами всього класу буржуазії в цілому. Він зробив тільки одне: усунув командування і сваволю *над* командуванням і сваволею окремих буржуа (дивись «Політичний лібералізм»).

Перейшовши потім до кон'юнктури відносин, яка з установленням панування буржуазії зробилася зовсім іншою кон'юнктурою зовсім інших відносин, святий Санчо, замість того щоб піддати цю кон'юнктуру справжньому аналізу, залишає її у вигляді загальної категорії «кон'юнктури і т. д.», наділяючи її ще більш невиразною

* — «простим видом». *Ред.*
** — «складного виду». *Ред.*
*** — «подвійно складного». *Ред.*
**** — більш або менш. *Ред.*

назвою «випадковості обставин», начебто «командування і сваволя окремих осіб» самі не є «кон'юнктурою відносин». Усунувши таким чином реальну основу комунізму, а саме *певну* кон'юнктуру відносин за буржуазного ладу, він уже може тепер перетворити і комунізм, що повис після цього в повітрі, у свій святий комунізм. «Адже це дійсно виглядає так», начебто «Штірнер» є «людина тільки з ідеальним», тобто уявним, історичним «багатством», що він є *«довершений босяк»*. Дивись «Книгу», стор. 362.

Вся ця велика конструкція або, точніше, її велике посилання повторюється дуже патетично на стор. 189 ще раз у такій формі:

«Політичний лібералізм знищує нерівність панів і слуг; він створює *безвладдя,* анархію» (!); «пан був відокремлений від поодинокої особи, від егоїста, і перетворився в *привид,* у закон або державу».

Панування привидів = (ієрархія) = безвладдя, рівне владі «всемогутніх» буржуа. Як ми бачимо, це панування привидів є, навпаки, панування *багатьох* дійсних панів; і, значить, комунізм можна було з таким же правом зрозуміти як звільнення від цього панування багатьох,— цього, однак, святий Санчо не міг зробити, бо тоді були б спростовані як його логічні конструкції комунізму, так і вся конструкція «вільних». Але такий стан справ в усій «Книзі». Один-єдиний висновок з власних посилань нашого святого, один-єдиний історичний факт, спростовує цілі ряди його прозрінь і результатів.

Четверта історична конструкція.— На стор. 350 святий Санчо виводить комунізм прямо із скасування кріпосного права.

I. *Велике посилання*:

«Було досягнуто надзвичайно багато, коли люди добилися того, що їх почали *розглядати»* (!) «як власників. Цим було знищене кріпосне право і кожний, хто доти сам був *«власністю»,* став віднині *паном»*.

(Згідно з mode simple безглуздя це знов-таки означає: кріпосне право було скасоване, як тільки відбулось його скасування.) Mode composé цього безглуздя полягає в тому, що святий Санчо вважає, ніби завдяки святому споглядáнню, завдяки тому, що люди «розглядали», а також були «об'єктом розгляду», вони стали «власниками», тоді як насправді вся трудність у тому й полягала, щоб стати «власниками», а розгляд прийшов уже потім сам собою; а mode bicomposé безглуздя міститься в твердженні, що коли скасування кріпосної залежності, яке було спочатку ще частковим, почало розвивати свої наслідки і стало, таким чином, загальним,— кріпаки не були вже спроможні «домогтися», щоб їх «розглядали» як *виправдуючих витрати* володіння (для власника це володіння стало надто збитковим), так що широкі маси, «які були доти самі власністю», тобто підневільними робітниками, «зробилися» в результаті аж ніяк не «панами», а тільки вільними робітниками.

II. *Мале історичне посилання*,— воно охоплює близько восьми століть, хоч, «правда, не відразу можна побачити в ньому всю глибину його змісту» (пор. Віганд, стор. 194).

«Однак *віднині* Твого володіння і Твого майна *вже* не досить, і воно *вже не* буде визнаватися; *зате* зростають у цінності процес Твоєї праці і сама Твоя праця. Ми шануємо *тепер* те, що Ти *підкоряєш собі* речі, як *раніше*» (?) «шанували те, що Ти володів ними. Твоя праця є Твоє майно. Ти тепер господар або власник добутого працею, а не успадкованого» (там же).

«Віднині» — «вже не» — «зате» — «тепер» — «як раніше» — «тепер» — «або» — «не» — такий зміст цього речення.

Хоч «Штірнер» і прийшов «тепер» до того, що Ти (тобто Шеліга) — господар добутого працею, а не успадкованого, все ж його осяває «тепер» думка, що тепер відбувається якраз протилежне — і ось від обох його виродків-посилань народжується перевертень комунізму.

III. *Комуністичний висновок.*

«*Але* оскільки *зараз* усе є успадкованим і кожна належна Тобі копійка має на собі не трудову, а спадкоємну печать» (кульмінаційний пункт безглуздя), «*ТО* все мусить бути переплавлено».

На цій підставі Шеліга може уявити, що він досяг того пункту, звідки він бачить як зародження і загибель середньовічних комун, так і комунізм XIX століття. І тим самим святий Макс, незважаючи на все, що він «дістав у спадщину» і «добув працею», прийшов тут не до «підкорення собі речей», а, щонайбільше, тільки до «володіння» безглуздям.

Любителі конструкцій можуть побачити ще на стор. 421, як святий Макс, сконструювавши спочатку комунізм з кріпосної залежності, конструює його потім ще у вигляді кріпосної залежності *від* одного сюзерена — суспільства — за тим же зразком, як вище він перетворив засіб, з допомогою якого ми щось здобуваємо, у «Святе», «з ласки» якого нам що-небудь дається. Тепер, на закінчення, спинимося ще тільки на кількох «проникненнях» у суть комунізму, які випливають з наведених вище посилань.

По-перше, «Штірнер» дає нову *теорію експлуатації,* яка полягає в тому, що

«робітник на шпильковій фабриці працює над однією тільки частиною шпильки, передає зроблене з рук у руки іншому і використовується, експлуатується цим іншим» (стор. 158).

«Штірнер» робить тут, таким чином, відкриття, що робітники на фабриці взаємно експлуатують один одного, оскільки вони «передають зроблене з рук у руки» один одному, а фабрикант, руки якого не працюють зовсім, не може тому й експлуатувати робітників. «Штірнер» дає тут разючий приклад того сумного становища, в яке німецькі теоретики були поставлені комунізмом. Їм доводиться тепер займатися і низькими справами, як-от шпилькові фабрики

і т. д., у відношенні до яких вони поводяться як справжні варвари, я : індійці-оджібуеї і новозеландці.

«Навпаки», у штірнерівському комунізмі «сказано» (там же):

«Всяка робота повинна мати своєю метою вдоволення «Людини». Тому вона» («Людина») «і повинна стати в ній *майстром,* тобто повинна *в м і т и* виконувати її як щось цілісне».

«Людина» повинна стати майстром! — «Людина» залишається виготовлювачем шпилькових головок, але проймається заспокійливою свідомістю, що шпилькова головка становить частину шпильки і що вона (людина) *вміє* виготовити цілу шпильку. Втома і відраза, що викликаються вічно повторюваним виготовленням шпилькових головок, перетворюються завдяки цій свідомості у «вдоволення для Людини». О, Прудон!

Дальше прозріння:

«Оскільки комуністи оголошують тільки *вільну діяльність* сутністю» (iterum Crispinus *) «людини, то вони, як усі представники *буденного напряму думок,* потребують *недільного дня,* деякого піднесення і повчання поряд із своєю *бездушною працею*».

Крім підсунутої тут «сутності людини», бідолашний Санчо змушений перетворити «вільну діяльність»,— щó у комуністів означає: випливаючий із вільного розвитку всієї сукупності здатностей творчий прояв життя «цілісного суб'єкта» (висловлюючись зрозумілим для «Штірнера» способом),— в «бездушну працю», саме тому, що наш берлінець зауважує, що мова йде тут не про «тяжку працю думки». З допомогою цього простого перетворення він і може потім приписати комуністам «буденний напрям думок». А разом з міщанськими буднями в комунізм проникає, звичайно, і міщанська неділя.

Стор. 163: «Недільна сторона комунізму полягає в тому, що комуніст бачить у Тобі людину, брата».

Комуніст виявляється тут, таким чином, і «Людиною», і «Робітником». Це святий Санчо називає (у вказаному місці) «двояким *призначенням,* яке покладається на людину комуністом,— щодо матеріального придбання і щодо придбання духовного».

Значить, тут він увів знову в комунізм навіть «придбання» і бюрократію, завдяки чому, звичайно, комунізм «досягає своєї кінцевої мети» і перестає бути комунізмом. А втім, він не міг зробити інакше, тому що в його «Союзі», який він конструює далі, кожний теж дістає «двояке призначення» — як людина і як «Єдиний». Цей дуалізм він спочатку узаконює тим, що підсовує його комунізмові,— метод, з яким ми ще зустрінемося в його міркуваннях про ленну систему та її використання.

На стор. 344 «Штірнер» гадає, що «комуністи» хочуть «розв'язати полюбовно питання про власність», а на стор. 413 вони

* — знов Кріспін. *Ред.*

навіть апелюють у нього до самовідданості людей і до почуття самозречення капіталістів! * Нечисленні комуністичні *буржуа*, що виступили з часів Бабефа і були нереволюційні,— дуже рідкісне явище; а величезна більшість комуністів у всіх країнах пройнята революційним духом. «У Франції всі комуністи докоряють сенсімоністів і фур'єристів у миролюбності, відрізняючись від них переважно відмовою від усякого «полюбовного розв'язання питання»,— подібно до того, як в Англії чартисти відрізняються, головним чином, тією ж ознакою від соціалістів». Яка є думка комуністів про «почуття самозречення багатих» і про «самовідданість людей», святий Макс міг би дізнатися з кількох місць у Кабе, тобто якраз у того комуніста, який ще більше від інших може справити враження, ніби він апелює до dévoûment, до самовідданості. Ці місця спрямовані проти республіканців і особливо проти атаки на комунізм з боку пана Бюше, за яким ще плентається в Парижі дуже невелика кількість робітників:

«Такий же стан справ з самовідданістю (dévoûment); це — вчення пана Бюше, на цей раз звільнене від своєї католицької форми, бо Бюше безперечно боїться, що його католицизм огидний робітничій масі і відштовхне її. «Щоб гідно виконувати свій *обов'язок* (devoir),— говорить Бюше,— потрібна *самовідданість* (dévoûment)».— Зрозумій хто може, яка різниця між devoir і dévoûment.— «Ми вимагаємо самовідданості від усіх; як в ім'я великої національної єдності, так і в ім'я об'єднання робітників... необхідно, щоб ми були об'єднані, здатні до самопожертви (dévoués), стояли один за одного».— Необхідно, необхідно — це легко сказати, і це давно вже говорять і ще довго говоритимуть все з тим же успіхом, коли не подумають про інші засоби! Бюше скаржиться на своєкорисливість багатих; але який сенс від таких скарг? Бюше оголошує ворогами всіх, хто не хоче жертвувати собою».

««Якщо, — говорить він,— людина, будучи під владою егоїзму, відмовляється жертвувати собою для інших, що тоді робити?.. Ми, ні хвилини не вагаючись, дамо таку відповідь: *суспільство* завжди має *право* взяти у нас те, що ми повинні принести йому в жертву на вимогу нашого власного обов'язку... Самовідданість є єдиний засіб виконати свій обов'язок. Кожний з нас повинен жертвувати собою завжди і всюди. Той, хто з егоїзму відмовляється виконати свій обов'язок самовідданості, повинен бути *примушений* до цього».— Так Бюше закликає всіх людей: жертвуйте собою, жертвуйте собою! Думайте тільки про самопожертву! Чи не означає це — нічого не розуміти в людській природі і топтати її ногами? Чи не фальшивий це погляд? Ми майже готові сказати — *дитячий, безглуздий* погляд». (Кабе, «Спростування доктрин l'Atelier», стор. 19, 20.) — Кабе доводить далі, на стор. 22, республіканцеві Бюше, що він неминуче приходить до «аристократії самовідданості» різних рангів, і потім іронічно запитує: «У що ж обертається dévoûment? Куди дівається dévoûment, якщо люди жертвують собою тільки для того, щоб дійти до вищих ступенів *ієрархії?..* Подібна система могла б ще виникнути в голові людини, яка мріє стати папою або кардиналом,— але в головах робітників!!!» — «Пан Бюше не хоче, щоб праця стала *приємною розвагою* і щоб людина працювала для свого власного блага і створювала собі нові насолоди. Він твердить... «що людина існує на землі тільки для виконання *призначення, обов'язку* (une fonction, un devoir)». «Ні,— пропо-

* Далі в рукопису перекреслено: «Святий Макс знову приписує собі тут мудрість сміливого натиску й удару, наче все його торохтіння про пролетаріат, що повстає, не є невдалим переспівом Вейтлінга і його, «пролетаріату», що складається із злодіїв,— Вейтлінга, одного з небагатьох комуністів, яких він знає з ласки Блюнчлі». *Ред.*

відує він комуністам,— людина, ця велика сила, створена не для самої себе (n'a point été fait pour lui-même)... Це — примітивна думка. Людина — працівник (ouvrier) у світі, вона повинна виконувати діло (oeuvre), що приписується її діяльності мораллю, це її обов'язок... Не будемо ніколи випускати з уваги, що ми повинні виконати *високе призначення* (une haute fonction) — призначення, яке почалося з першого дня існування людини і тільки разом з людством припинить своє існування».— Але хто ж відкрив панові Бюше всі ці чудові речі? (Mais qui a révélé toutes ces belles choses à M. Buchez lui-même,— щó Штірнер переклав би так: Звідки тільки Бюше так добре знає, що саме людина повинна робити?).— А втім, зрозумій хто може.— Бюше продовжує: «Як? Людині треба було чекати тисячі віків, щоб дізнатися від вас, комуністів, що вона створена для самої себе і що її єдина мета — жити у всіляких насолодах?.. Але ні, не можна так помилятися. Не можна забувати, що *ми створені для праці (faits pour travailler)*, для *постійної* праці і що ми можемо вимагати тільки того, щó *необхідне для життя* (la suffisante vie), тобто такого добробуту, при якому ми могли б як слід виконувати наше призначення. Все, що виходить за межі цього кола,— *безглузде* і *небезпечне*».— Але доведіть же це, доведіть! І не вдовольняйтесь, уподібнюючись до пророка, самими пророкуваннями! Ви відразу ж починаєте говорити про *тисячі віків!* І потім — хто ж твердить, що нас чекали в *усі* віки? А от вас хіба чекали з усіма вашими теоріями про dévoûment, devoir, nationalité française, association ouvrière *? «На закінчення,— говорить Бюше,— ми просимо вас не ображатися тим, що ми сказали.— Ми не менш ввічливі французи і теж просимо вас не ображатися» (стор. 31). «*Повірте нам,*— говорить Бюше,— існує communauté **, яка створена вже давно і членами якої є і ви».— «Повірте нам, Бюше,— завершує Кабе,— станьте комуністом!»

«Самовідданість», «обов'язок», «соціальний обов'язок», «право суспільства», «покликання, призначення людини», «призначена людині роль робітника», «моральна справа», «робітнича асоціація», «добування необхідного для життя» — хіба все це не те саме, в чому святий Санчо докоряє комуністів і у *відсутності* чого докоряє тих же комуністів пан Бюше, урочисто висловлені докори якого Кабе піднімає на сміх? Чи не знаходимо ми вже тут навіть штірнерівську «ієрархію»?

На закінчення святий Санчо завдає комунізмові на стор. 169 смертельного удару, висловлюючи таке положення:

«Відбираючи (!) також і *власність*, соціалісти не враховують, що вона міцно корениться у власній природі кожного. Хіба тільки гроші і майно — власність, або ж і всяка моя думка є щось моє, властиве мені? *Отже*, всяка думка повинна бути знищена або знеособлена».

Хіба думка святого Санчо, оскільки вона не стає також і думкою інших, дає йому владу над чим-небудь, хоч би над чужою думкою? Висуваючи тут проти комунізму капітал своєї думки, святий Макс знов-таки робить тільки те, що застосовує проти нього найзастаріліші і найтривіальніші буржуазні звинувачення і думає, що сказав щось нове тільки тому, що для нього, «освіченого» берлінця, ці заяложені вульгарності нові. Поряд з багатьма іншими і після багатьох інших те ж саме сказав далеко краще

* — самовідданість, обов'язок, французьку національність, робітниче об'єднання. *Ред.*
** — спільність. *Ред.*

Дестют де Трасі років тридцять тому — і пізніше — в цитованій нижче книзі. Наприклад:

«Щодо власності було влаштовано справжній процес, наводилися доводи за і проти неї, начебто від нас залежить вирішити, бути власності на землі чи не бути; але це означає зовсім не розуміти природу людини» («Трактат про волю», Париж, 1826, стор. 18).

І ось пан Дестют де Трасі починає доводити, що propriété, individualité і personnalité * — тотожні, що в «Я» вже закладено «Моє», і знаходить природну основу приватної власності в тому, що

«природа наділила людину немпнучою і невідчужуваною власністю, власністю на свою індивідуальність» (стор. 17).— Індивід «ясно бачить, що це *Я* — виключний власник тіла, ним одухотворюваного, органів, які воно приводить в рух, усіх їх здатностей, усіх сил і дій, які вони справляють, усіх їх пристрастей і вчинків; бо все це закінчується і починається разом з даним Я, існує тільки завдяки йому, приводиться в рух тільки його дією; і ніяка інша особа не може ні користуватися цими ж самими знаряддями, ні підпадати такому ж впливові з їх боку» (стор. 16).— «Власність існує якщо і не повсюди, де існує відчуваючий індивід, то, в усякому разі, повсюди, де є індивід, що має бажання» (стор. 19).

Ототожнивши, таким чином, приватну власність і особистість, Дестют де Трасі з допомогою гри слів: *propriété* ** і *propre* ***, приходить,— подібно до «Штірнера», який грає словами: Mein **** і Meinung *****, *Eigentum* ****** і *Eigenheit* *******,— до такого висновку:

«Отже, цілком марні сперечання про те, чи не краще, щоб ніхто з нас не мав нічого власного (de discuter s'il ne vaudrait pas mieux que rien ne fût propre à chacun de nous) ... в усякому разі це все одно, що питати, чи не бажано, щоб ми були зовсім іншими, ніж є насправді, або навіть досліджувати питання — чи не краще було б, щоб нас не було зовсім» (стор. 22).

«Це — дуже популярні» заперечення проти комунізму, які стали вже традиційними, «і саме тому» не доводиться «дивуватися, що Штірнер» їх повторює.

Якщо обмежений буржуа говорить комуністам: знищуючи власність, тобто моє існування як капіталіста, поміщика, фабриканта і ваше існування як робітника, ви знищуєте мою і вашу індивідуальність; відбираючи у мене можливість експлуатувати вас, робітників, загрібати прибуток, проценти або ренту, ви відбираєте у мене можливість існувати як індивідові; якщо, таким чином, буржуа заявляє комуністам: знищуючи моє існування *як буржуа*, ви знищуєте моє існування *як індивіда*; якщо він, таким чином, ототожнює себе як буржуа з собою як індивідом,— то не можна,

* — власність, індивідуальність і особистість. *Ред.*
** — *власність. Ред.*
*** — *своє, особливе. Ред.*
**** — моє. *Ред.*
***** — думка. *Ред.*
****** — *власність. Ред.*
******* — *особливість. Ред.*

принаймні, відмовити йому у відвертості й безсоромності. Для буржуа це дійсно так: він вважає себе індивідом лише остільки, оскільки він буржуа.

Але коли виходять на сцену теоретики буржуазії і дають цьому твердженню загальне вираження, коли вони і теоретично ототожнюють власність буржуа з індивідуальністю і хочуть логічно виправдати це ототожнення,— тільки тоді ця нісенітниця стає піднесеною і священною.

Вище «Штірнер» спростовував комуністичне знищення приватної власності тим, що спочатку перетворив приватну власність у «володіння», а потім оголосив дієслово «володіти, мати» незамінним словом, вічною істиною, тому що і в комуністичному суспільстві може статися, що Штірнер буде «мати» болі в шлунку. Цілком так само він обгрунтовує тепер неусувність приватної власності, перетворюючи її в поняття власності, експлуатуючи етимологічний зв'язок між словами Eigentum і eigen * і оголошуючи слово «властивий» вічною істиною, тому що і при комуністичному ладі може трапитися, що йому будуть «властиві» болі в шлунку. Вся ця теоретична нісенітниця, яка шукає собі притулку в етимології, була б неможлива, коли б дійсна приватна власність, яку прагнуть знищити комуністи, не була перетворена в абстрактне поняття «власності взагалі». Це перетворення звільняє, з одного боку, від необхідності що-небудь сказати або хоч би тільки що-небудь знати про дійсну приватну власність, а з другого — дає змогу легко відкрити в комунізмі суперечність, оскільки *після* знищення *(дійсної)* власності при комунізмі, звичайно, не важко відкрити в ньому ще цілий ряд речей, які можна підвести під поняття «власність взагалі». В дійсності стан справ, звичайно, зовсім інший **. В дійсності я володію приватною власністю лише остільки, оскільки я маю що-небудь таке, що можна продати, тимчасом як властиві мені особливості аж ніяк не можуть бути предметом купівлі-продажу. Мій сюртук є моя приватна власність лише доти, поки я можу його збути, заставити або продати, поки він може бути предметом купівлі-продажу. Втративши цю властивість, перетворившись у лахміття, він може для мене зберегти ряд властивостей, які роблять його цінним *для мене*, він може навіть стати моєю властивістю і зробити з мене обірваного індивіда. Але ні одному економістові не спаде на думку залічувати цей сюртук до моєї приватної власності, бо він не дає мені можливості розпоряджатися ніякою, навіть щонайменшою, кількістю чужої праці. Хіба тільки юрист, ідеолог приватної власності, ще може базікати про щось подібне. Приватна власність

---

* — особливий, властивий. *Ред.*

** Далі в рукопису перекреслено: «Дійсна приватна власність є якраз найзагальніше — щось, що не має ніякого відношення до індивідуальності і навіть прямо руйнує її. Оскільки я проявляю себе як приватний власник, остільки я не проявляю себе як індивід — теза, яка щодня доводиться шлюбами з розрахунку». *Ред.*

відчужує індивідуальність не тільки людей, а й речей. Земля не має нічого спільного з земельною рентою, машина — нічого спільного з прибутком. Для землевласника земля має значення тільки земельної ренти, він здає в оренду свої ділянки і одержує орендну плату; цю властивість земля може втратити, не втративши жодної з внутрішньо притаманних їй властивостей, не позбувшись, наприклад, будь-якої частини своєї родючості; міра і навіть саме існування цієї властивості залежить від суспільних відносин, які створюються і знищуються без сприяння окремих землевласників. Така ж справа і з машиною. Як мало спільного мають гроші, ця найзагальніша форма власності, з особистою своєрідністю, наскільки вони навіть прямо протилежні їй,— це вже Шекспір знав краще від наших теоретизуючих дрібних буржуа:

«Тут золота доволі є для того,
Щоб чорне все зробити найбілішим,
Усе гидке — прекрасним, гріх тяжкий —
Святою правдою, низьке — високим,
Страхополоха — лицарем відважним,
Усе старе — і молодим і свіжим!
Плутяга цей блискучий буде...
Людей перед проказою ниць повергати...
...Вдові підтоптаній
Дасть женихів; неначе день майовий,
Прикрасить жертву болячок гидких,
Таку страшну, що навіть і шпиталь
Її від стін своїх геть проганяє!..
...Ти, видимий нам бог,
Що речі неспоріднені зближаєш
І змушуєш одну до одної горнутись..!» [191]

Словом, земельна рента, прибуток і т. д., ці форми дійсного існування приватної власності, являють собою *суспільні відносини*, що відповідають певному ступеневі виробництва, і «*індивідуальні*» вони лише доти, поки не перетворилися в окови наявних продуктивних сил.

На думку Дестюта де Трасі, більшість людей, пролетарі, повинні були б уже давним-давно втратити всяку індивідуальність, хоч у наші дні справа така, що саме серед них індивідуальність буває розвинута найбільш сильно. Буржуа може легко довести, виходячи із своєї мови, тотожність меркантильних і індивідуальних, або навіть загальнолюдських, відносин, бо сама ця мова є продукт буржуазії, і тому як у дійсності, так і в мові відносини купівлі-продажу стали основою усіх інших відносин. Наприклад, propriété — власність і властивість; property — власність і своєрідність; «eigen» — у меркантильному і в індивідуальному розумінні; valeur, value, Wert *; commerce, Verkehr **; échange, exchange,

* — вартість, цінність. *Ред.*
** — торгівля, спілкування. *Ред.*

Austausch * і т. д. Всі ці слова означають як комерційні відносини, так і властивості і взаємовідносини індивідів як таких. В інших сучасних мовах стан справ цілком такий самий. Якщо святий Макс серйозно має намір експлуатувати цю двозначність, то йому буде не важко зробити ряд нових блискучих економічних відкриттів, хоч він ні аза не знає в політичній економії; і дійсно, наведені ним нові економічні факти, про які мова буде нижче, належать цілком до сфери цієї синоніміки.

Гру буржуа словами Eigentum і Eigenschaft ** наш добродушний і легковірний Jacques бере настільки всерйоз, з таким священним трепетом, що старається навіть, як ми побачимо нижче, ставитися до своїх власних властивостей як приватний власник.

Нарешті, на стор. 412 «Штірнер» повчає комунізм, що

«*насправді* нападають» (що означає: нападають комуністи) «не на власність, а на відчуження власності».

В цьому новому своєму одкровенні святий Макс лише повторює старий викрут, який був уже не раз використаний, наприклад, сен-сімоністами. Пор., наприклад, «Лекції про промисловість та фінанси», Париж, 1832 [192], де, між іншим, ми читаємо:

«Власність не скасовується, а змінюється її форма... тільки віднині вона *стає справжньою персоніфікацією*... тільки віднині вона набирає свого дійсного індивідуального характеру» (стор. 42, 43).

Оскільки ця фраза, запроваджена в ужиток французами і роздута особливо П'єром Леру, була дуже доброзичливо підхоплена німецькими спекулятивними соціалістами і використана ними для дальших спекуляцій, а під кінець дала привід до реакційних підступів і практичного шахрайства,— то ми й розглянемо її не тут, де вона нічого не говорить, а нижче, в розділі про «істинний соціалізм» ***.

Святий Санчо, ідучи по стопах використаного Рейхардтом Венігера, з особливим задоволенням робить із пролетарів, а тим самим і з комуністів, «*босяків*». Він визначає свого «босяка» на стор. 362 як «людину, що володіє лише ідеальним багатством». Якщо штірнерівські «босяки» створять коли-небудь, подібно до паризьких жебраків у XV столітті, своє босяцьке царство, то святий Санчо буде тоді босяцьким царем, бо він «довершений» босяк, людина, що не має навіть ідеального багатства і тому живе на проценти з капіталу своєї думки.

С. Гуманний лібералізм

Після того як святий Макс на свій лад витлумачив лібералізм і комунізм як недосконалі способи існування філософської «людини», а тим самим і новітньої німецької філософії взагалі (на що він мав

* — обмін. *Ред.*
** — власніть і властивість. *Ред.*
*** Див. цей том, с. 413—414. *Ред.*

право, оскільки не тільки лібералізм, а й комунізм набрали в Німеччині дрібнобуржуазної і водночас пишномовно-ідеологічної форми),— після цього для нього не становить вже найменшого зусилля зобразити новітні форми німецької філософії, які він назвав «гуманним лібералізмом», як довершений лібералізм і комунізм і разом з тим як критику того і другого.

За допомогою цієї святої конструкції виходять такі три забавні перетворення (пор. також «Економію Старого завіту»):

1) Окремий індивід не *є* людина, тому він нічого і не значить — цілковита відсутність особистої волі, підкорення наказам — «чиє ім'я назвуть»: «безхазяйний» — політичний лібералізм, уже розглянутий вище.

2) Окремий індивід не *має* нічого людського, тому немає місця Моєму і Твоєму, або власності: «неімущий» — комунізм, теж уже розглянутий нами.

3) У критиці окремий індивід повинен поступитися місцем знайденій тільки тепер Людині: «безбожний» = тотожність «безхазяйного» і «неімущого» — гуманний лібералізм (стор. 180—181).— Своєї вершини непохитна правовірність нашого Jacques досягає на стор. 189 при докладнішому викладі цієї останньої негативної єдності:

«Егоїзм власності втратить своє останнє добро, коли навіть слова «боже мій» стануть безглуздими, *бо*» (превелике «Бо») «бог існує тільки в тому разі, коли предметом його турботи є врятування кожного окремого індивіда, так само, як цей індивід шукає в богові свій порятунок».

Згідно з цим, французький буржуа тільки в тому разі «втратить» свою «останню» «власність», коли з мови буде вигнано слово adieu *. В цілковитій згоді з попередньою конструкцією власність на бога, свята власність у небесах, власність фантазії, фантазія власності оголошується тут найвищою власністю і останнім якорем порятунку власності.

З цих трьох ілюзій про лібералізм, комунізм і німецьку філософію він готує тепер свій новий — і, дяка «Святому», на цей раз останній — перехід до «*Я*». Перш ніж піти за ним, кинемо ще раз погляд на його останню «важку життєву боротьбу» з «гуманним лібералізмом».

Після того як наш доброчесний Санчо у своїй новій ролі caballero andante **, і до того ж як caballero de la tristisima figura ***, обійшов уздовж і впоперек всю історію, всюди убиваючи і «розвіюючи на порох» духів і привиди, «летючих змій і страусів, лісовиків і нічні привиди, звірів пустині і диких кішок, пеліканів і їжаків» (пор. Книга пророка Ісайї, 34, 11—14),— яке полегшення він повинен відчути тепер, прибувши, нарешті, з мандрів по всіх

* — з богом, прощай. *Ред.*
** — мандрівного рицаря. *Ред.*
*** — рицар найсумнішого образу. *Ред.*

цих різних країнах на свій острів Баратарію[193], в «країну» як таку, де «Людина» розгулює in puris naturalibus! * Згадаймо ще раз його велику тезу, нав'язаний йому догмат, на якому грунтується вся його конструкція історії, згідно з яким

«істини, що випливають з поняття *Людини,* свято шануються як одкровення саме цього поняття»; «одкровення цього святого поняття», навіть «при усуненні деяких істин, що розкрилися з допомогою цього поняття, не втрачають своєї святості» (стор. 51).

Навряд чи варто нам ще раз повторювати те, що ми вже довели святому авторові, розглядаючи кожний з наведених прикладів, а саме, що зовсім не святим поняттям людини, а дійсними людьми в їх дійсних стосунках створені емпіричні відносини, і вже потім, заднім числом, люди ці відносини конструюють, зображають, уявляють собі, зміцнюють і виправдують як одкровення поняття «людина». Згадаймо також і його ієрархію. А тепер перейдемо до гуманного лібералізму.

На стор. 44, де святий Макс «коротко» «протиставить один одному теологічний погляд Фейєрбаха і Наш погляд», Фейєрбахові не протиставиться нічого, крім фрази. Ми вже бачили при фабрикуванні духів, як «Штірнер» підносив свій шлунок на небо (третій діоскур, святий заступник, хранитель від морської хвороби)[194], бо він і його шлунок, це — «різні імена для цілком різних речей» (стор. 42). Подібно до цього тут сутність спочатку з'являється також і як існуюча річ. І «ось говориться» (стор. 44):

«Вища істота *є* безперечно сутність людини, але саме тому, що ця істота є її *сутність,* а не вона сама,— то *цілком однаково,* чи бачимо ми цю сутність поза людиною і споглядаємо її у вигляді «бога», чи знаходимо її всередині людини і називаємо «сутністю людини» або «Людиною». *Я* — ні бог, ні «Людина», ні вища істота, ні Моя сутність,— і тому, по суті справи, однаково, чи *мислю* Я цю сутність в Мені чи поза Мною».

«Сутність людини» тут, таким чином, припускається як існуюча річ, вона *є* «вища істота», вона не *є* «Я», і святий Макс, замість того щоб сказати що-небудь про «сутність», обмежується простою заявою, що, мовляв, «байдуже», «чи *мислю* Я її в Мені чи поза Мною», чи в цьому місці, чи в іншому. Що ця байдужість відносно сутності зовсім не проста недбалість стилю, випливає вже з того, що він сам проводить відмінність між істотним і неістотним і що в нього може фігурувати навіть «*благородна сутність* Егоїзму» (стор. 72). А втім, все те, що досі говорили німецькі теоретики про сутність і не-сутність, сказав уже Гегель у «Логіці» значно краще.

Безмежна правовірність «Штірнера» щодо ілюзій німецької філософії набуває свого сконцентрованого вираження, як ми бачили, в тому, що він історії безперестанно підсовує «Людину»

* — в первісній наготі. *Ред.*

як особу, що одна тільки й діє; він уявляє, ніби «Людина» створила історію. Тепер ми побачимо те саме також і з приводу Фейєрбаха, ілюзії якого «Штірнер» беззастережно приймає, щоб на їх основі продовжувати свої побудови.

Стор. 77: «Взагалі Фейєрбах робить *тільки перестановку суб'єкта і предиката,* віддаючи предикату перевагу. Але оскільки він сам говорить: «Любов священна не тому, що вона є предикат бога (і ніколи вона з цієї причини не була для людей священна), а вона є предикат бога тому, що вона божественна внаслідок своєї власної природи і для себе самої», то він міг би прийти до висновку, що боротьбу треба було почати проти самих предикатів, проти любові і всього святого. Як міг він сподіватися відвернути людей від *бога,* коли він залишив їм *божественне?* І коли, як говорить Фейєрбах, для людей найголовнішим завжди були предикати бога, а не сам бог, то Фейєрбах із спокійною совістю міг би залишити їм цю мішуру і надалі, бо ж лялечка,— справжнє ядро,— залишилась недоторканою».

Якщо так говорить *«сам»* Фейєрбах, то це є для Jacques le bonhomme цілком достатньою підставою для того, щоб *повірити,* ніби люди шанували любов тому, що вона «божественна внаслідок своєї власної природи і для себе самої». А якщо насправді відбувалося якраз *протилежне* тому, що говорив Фейєрбах,— і ми «зважуємося це сказати» (Віганд, стор. 157),— якщо для людей ні бог, ні його предикати ніколи не були головним, якщо і це твердження є тільки релігійна ілюзія німецької теорії,— то, отже, з нашим Санчо трапилося те саме, що з ним трапилося вже в Сервантеса, коли під його сідло, поки він спав, підставили чотири кілки і викрали з-під нього його ослика.

Спираючись на ці висловлювання Фейєрбаха, Санчо затіває бій, який так само передбачений уже Сервантесом у дев'ятнадцятому розділі, де ingenioso hidalgo * б'ється з предикатами, з ряджениими, коли вони несуть ховати труп світу і, заплутавшись у своїх мантіях і саванах, не можуть поворухнутися, так що нашому ідальго не важко перекинути їх своєю жердиною і віддубасити їх уволю. Остання спроба знов поживитися до краю заяложеною критикою релігії як самостійної сфери, умудритися — лишаючись у межах передпосилок німецької теорії — все ж надати собі такого вигляду, начебто виходиш за ці межі, та ще зварганити з цієї кістки, обгризеної до останньої жилки, рамфордівську жебрацьку юшку [195] для «Книги» — ця спроба означала боротьбу проти матеріальних відносин не в їх справжньому вигляді і навіть не у вигляді земних ілюзій, які мають про них люди, що на практиці цілком поринули в сучасний світ, а проти небесного екстракту земного образу цих відносин як предикатів, еманацій бога, як ангелів. Так царство небесне було знов заселене, і старому способові експлуатації цього небесного царства була знов дана багата пожива. Так під дійсну боротьбу знов була підсунута боротьба

---

* — хитромудрий ідальго. *Ред.*

з релігійною ілюзією — з богом. Святий Бруно, який добуває собі хліб теологією, у своїй «тяжкій життєвій боротьбі» проти субстанції робить pro aris et focis* ту ж саму спробу — як теологу вийти за межі теології. Його «субстанція» є не що інше, як предикати бога, з'єднані під одним ім'ям; за винятком найменування «особистість», яке він залишає за собою,— це ті предикати бога, які являють собою знов-таки не що інше, як надхмарні назви уявлень людей про свої певні емпіричні відносини,— уявлень, за які вони лицемірно згодом чіпляються внаслідок практичних підстав. За допомогою успадкованого від Гегеля теоретичного озброєння емпіричну, матеріальну поведінку цих людей, звичайно, не можна навіть і зрозуміти. Завдяки тому, що Фейєрбах викрив релігійний світ як ілюзію земного світу, який у самого Фейєрбаха фігурує ще тільки як *фраза*, перед німецькою теорією постало само собою питання, що у Фейєрбаха лишилося без відповіді: як сталося, що люди «вбили собі в голову» ці ілюзії? Це питання навіть для німецьких теоретиків проклало шлях до матеріалістичного погляду на світ, світогляду, який *зовсім не обходиться без передумов*, а емпірично вивчає саме дійсні матеріальні передумови як такі і тому є вперше *дійсно* критичним поглядом на світ. Цей шлях був намічений уже в «Deutsch-Französische Jahrbücher» — у «Вступі до критики гегелівської філософії права» і в статті «До єврейського питання». Але оскільки це було тоді ще втілене у філософську фразеологію, то філософські вислови, що трапляються там за традицією,— як-от «людська сутність», «рід» і т. ін. — дали німецьким теоретикам бажаний привід до того, щоб неправильно зрозуміти справжній хід думок і уявити, ніби й тут знов вся справа тільки в новому перелицюванні їх поношених теоретичних сюртуків; уявив же тоді Dottore Graziano німецької філософії, доктор Арнольд Руге, що він і далі зможе, як і раніше, незграбно розмахувати руками і хизуватися своєю педантсько-блазенською маскою. Треба «не зважати на філософію» (Віганд, стор. 187, пор. Гесс, «Останні філософи», стор. 8), треба вистрибнути з неї і як звичайній людині взятися за вивчення дійсності. Для цього і в літературі є величезний матеріал, не відомий, звичайно, філософам. Коли після цього знов опинишся віч-на-віч з людьми, як-от *Круммахер* або «*Штірнер*», то бачиш, що вони давним-давно лишилися «позаду», на нижчому ступені. Філософія і вивчення дійсного світу відносяться одно до одного, як онанізм і статева любов. Святий Санчо, який всупереч відсутності у нього думок — що ми констатували терпляче, а він дуже патетично — все ж лишається в межах світу чистих думок, може врятуватися від цього світу, звичайно, тільки за допомогою морального постулату, постулату «*відсутності думок*» (стор. 196 «Книги»). Він — бюргер, який

* — для захисту вівтарів і вогнищ. *Ред.*

рятується від торгівлі за допомогою banqueroute cochonne [196], через що він, звичайно, стає не пролетарем, а неспроможним і збанкрутілим бюргером. Штірнер стає не людиною практичного життя, а позбавленим думок, збанкрутілим філософом.

Перейняті від Фейєрбаха предикати бога, як пануючі над людьми дійсні сили, як ієрархи — ось той підсунутий замість емпіричного світу виродок-перевертень, якого і знаходить «Штірнер». До такої міри вся його «особливість» грунтується тільки на тому, щó йому «навіяно». Якщо «Штірнер» (див. також стор. 63) кидає Фейєрбахові докір за те, що результат, до якого Фейєрбах приходить,— ніщо, тому що Фейєрбах перетворює предикат у суб'єкт і навпаки, то сам він ще значно менше здатний прийти до чогонебудь,— тому що ці фейєрбахівські предикати, перетворені в суб'єкти, він свято приймає за дійсні особистості, пануючі над світом, ці фрази про відносини він покірно приймає за дійсні відносини, наділяючи їх предикатом «святі», *перетворюючи цей предикат у суб'єкт*, у «Святе», тобто роблячи цілком те саме, щó сам ставить у докір Фейєрбахові. І ось, після того як він цілком позбувся таким способом того певного змісту, про який була мова, він відкриває свою боротьбу, тобто дає волю своїй «ненависті» проти цього «Святого», який, звичайно, залишається завжди тим же самим. У Фейєрбаха — за що святий Макс йому і докоряє — є ще усвідомлення того, «що у нього мова йде тільки «про знищення певної ілюзії»» (стор. 77 «Книги»), хоч Фейєрбах надає боротьбі проти цієї ілюзії все ще надто великого значення. У «Штірнера» і ця свідомість «вся вийшла», він дійсно вірить у те, що абстрактні думки ідеології панують у сучасному світі, він упевнений, що у своїй боротьбі проти «предикатів», проти понять, він нападає вже не на ілюзію, а на дійсні сили, що панують над світом. Звідси — його манера ставити все на голову, звідси — те безмірне легковір'я, з яким він приймає за чисту монету всі ханжеські ілюзії, всі лицемірні запевнення буржуазії. Як мало, зрештою, «лялечка» становить «справжнє ядро» «мішури» і як сильно кульгає це красиве порівняння, найкраще видно на «лялечці» самого «Штірнера» — на його «Книзі», в якій немає ніякого, ні «справжнього», ні «несправжнього» «ядра» і де навіть те, що є ще на її 491 сторінці, навряд чи заслуговує навіть назви «мішури».— Але якщо вже неодмінно треба знайти в ній яке-небудь «ядро», то це ядро є *німецький дрібний буржуа.*

А втім, звідки взялась у святого Макса ненависть до «предикатів», про це дуже наївні роз'яснення дає він сам в «Апологетичному коментарії». Він наводить таке місце із «Суті християнства» (стор. 31): «Справжній атеїст лише той, для кого *предикати* божественної сутності, як наприклад любов, мудрість, справедливість — ніщо, але не той, для кого тільки *суб'єкт* цих предикатів ніщо», і потім викрикує з торжествуючим виглядом: «*Хіба не є*

все це у Штірнера?».— «Тут мудрість». Святий Макс знайшов у наведеному тільки що місці натяк, як добитися того, щоб опинитися «*далі всіх*». Він вірить Фейєрбахові, що наведене вище місце розкриває «сутність» «*справжнього атеїста*», і приймає від нього «завдання» зробитися «справжнім атеїстом». «Єдиний», це — «*справжній атеїст*».

Ще більш легковірно, ніж у відношенні до Фейєрбаха, «орудує» він у відношенні до святого Бруно або до «Критики». Ми поступово побачимо, як він всіляко піддається тому, що нав'язує йому «Критика», як він ставить себе під її поліцейський нагляд, як своїми намовами вона повчає його щодо його життя, його «покликання». А поки що досить навести маленький зразок його віри у Критику — вказати на те, що на стор. 186 він змальовує «Критику» і «Масу» як дві особи, які борються одна проти одної і «намагаються звільнитися від егоїзму», а на стор. 187 він обох «приймає за те, за що *вони ... видають себе*».

Боротьбою проти гуманного лібералізму закінчується довга боротьба Старого завіту, коли людина була наставником, що вів до Єдиного; часи минули, і євангеліє благодаті і радості сходить на грішне людство.

Боротьба за «Людину» є виконання слова, написаного у Сервантеса в двадцять першому розділі, «в якому розповідається про велику пригоду, про завоювання дорогоцінного шолома Мамбріна». Наш Санчо, який в усьому наслідує свого колишнього пана і нинішнього слугу, «поклявся завоювати для себе шолом Мамбріна» — Людину. Після марних спроб знайти бажаний шолом у Древніх і Нових, у лібералів і комуністів, спроб, які він робив під час своїх різних «походів» *, «він побачив вдалині вершника, на голові якого щось блищало як золото». І ось він говорить Дон-Кіхоту-Шелізі: «Коли я не помиляюсь, назустріч нам їде людина, в якої на голові шолом Мамбріна, той самий шолом, який, як ти знаєш, Я поклявся роздобути». «Будьте, ваша милість, обережні в словах своїх і ще більше в своїх вчинках»,— відповідає Дон-Кіхот, що порозумнішав за цей час.— «Скажи мені, хіба ти не бачиш, що назустріч нам їде вершник на сірому в яблуках коні і що на голові у нього золотий шолом?» — «Я бачу і помічаю,— відповідає Дон-Кіхот,— що їде якась людина на ослі такої ж сірої масті, як і ваш, а на голові у вершника щось блискуче».— «Але ж це і є шолом Мамбріна»,— говорить Санчо.

Тим часом до них підтюпцем тихенько під'їжджає святий цирульник *Бруно* на своєму ослику, Критиці, а на голові у Бруно — цирульницький таз; святий Санчо кидається на нього із списом

---

* Гра слів: «Auszüge» означає «походи», а також і «витяги», «виписки». *Ред.*

у руці, святий Бруно зіскакує із свого осла, упускає таз на землю (чому тут, на соборі, ми й бачили його без цього таза) і тікає в кущі, «бо він є втілений Критик». Святий Санчо піднімає з великою радістю шолом Мамбріна, і на зауваження Дон-Кіхота, що він точнісінько схожий на цирульницький таз, відповідає: «Цей знаменитий чарівний шолом, що обернувся «привидом», безперечно побував у руках людини, яка не могла по заслузі його оцінити, і ось вона розплавила половину його, а з другої половини змайструвала те, щó, як ти кажеш, тобі здається цирульницьким тазом; а втім, яким би він не здавався непосвяченому оку, для мене, який знає йому ціну, це байдуже».

«Друга пишнота, друга власність тепер здобута!»

І ось завоювавши, нарешті, свій шолом,— «Людину»,— він повстає проти неї, починає ставитися до неї як до свого «найнепримиреннішого ворога» і прямо заявляє їй (чому, ми побачимо потім), що Він (святий Санчо) — не «Людина», а «Нелюд, Нелюдське». Як це «Нелюдське» він їде в Сьєрра-Морену, щоб покаянням підготуватися до пишноти Нового завіту. Він роздягається там «догола» (стор. 184), щоб досягти своєї особливості і перевершити те, що робить його попередник у Сервантеса в двадцять п'ятому розділі: «І поспішно знявши з себе штани, він лишився напівголий у сорочці і, не задумуючись, зробив два козячих стрибки в повітрі головою вниз і ногами вгору, розкривши при цьому такі речі, які примусили його вірного зброєносця повернути Росінанта, щоб не бачити їх». «Нелюдське» далеко перевершило свій мирський прообраз. Воно «*рішуче повертається спиною до самого себе*, відвернувшись тим самим і від турбуючого його критика» і «залишивши його осторонь». «*Нелюдське*» розпочинає потім суперечку із «залишеною осторонь» Критикою, «зневажає само себе», «мислить себе через порівняння з іншим», «повеліває богом», «шукає своє краще Я поза собою», кається в тому, що воно ще не було єдиним, оголошує себе Єдиним, «егоїстичним і *Єдиним*»,— хоч навряд чи йому треба було заявляти про це після того, як воно мужньо повернулося спиною *до самого себе*. Все це зробило «Нелюдське» власними силами (дивись *Пфістер*, «Історія німців»)[197], і ось тепер воно на своєму ослику, просвітлене і торжествуюче, в'їжджає в царство Єдиного.

Кінець Старого завіту.

НОВИЙ ЗАВІТ: «Я»[198]

1. Економія Нового завіту

Якщо в Старому завіті предметом повчання була для нас «єдина» логіка, що розгорталася в рамках *минулого*, то тепер перед нами *сучасність* у рамках «єдиної» логіки. Ми вже достатньою

мірою висвітлили «Єдиного» в його різноманітних допотопних «заломленнях» — як мужа, кавказького кавказця, довершеного християнина, істину гуманного лібералізму, негативну єдність реалізму та ідеалізму і т. д. і т. д. Разом з історичною конструкцією «Я» руйнується і само «Я». Це «Я», кінець історичної конструкції, не є «тілесне» Я, плотськи народжене від чоловіка і жінки і не потребуюче ніякої конструкції для того, щоб існувати; це — «Я», духовно народжене двома категоріями, «ідеалізмом» і «реалізмом», суто мислене існування.

Новий завіт, який зазнав розкладу вже заодно із своєю передпосилкою, із Старим завітом, має буквально так само мудро влаштоване домашнє господарство, як і Старий, але «з різними перетвореннями», як це видно з наведеної нижче таблиці:

I. *Особливість* = Древні, дитина, негр і т. д. в їх *істині*, уперте сходження із «світу речей» до «власного» погляду і до оволодіння цим світом. У Древніх це привело до звільнення від світу, у Нових — до звільнення від духа, у лібералів — до звільнення від особистості, у комуністів — до звільнення від власності, у гуманних лібералів — до звільнення від бога,— отже, взагалі до категорії звільнення (свободи) як до мети. Піддана запереченню категорія *звільнення* є *особливість*, яка не має, звичайно, іншого змісту, крім цього звільнення. Особливість є філософськи конструйована властивість, притаманна всім властивостям штірнерівського індивіда.

II. *Власник* — як такий,— Штірнер, проник за *неістинність* світу речей і світу духа; отже — *Нові*, фаза християнства всередині логічного розвитку: юнак, монгол.— Подібно до того як Нові переходять у вільних, з їх трояким визначенням, так і власник розпадається на три дальші визначення:

1. *Моя влада* — відповідає *політичному лібералізмові*, в якому виявляється *істина права;* право як влада «Людини» перетворюється у владу в розумінні права, властивого «Я». Боротьба проти *держави як такої*.

2. *Моє спілкування* — відповідає *комунізмові;* при цьому виявляється *істина суспільства*, і суспільство як опосередковане «Людиною» спілкування (в його формах тюремного суспільства, сім'ї, держави, буржуазного суспільства і т. д.) зводиться до спілкування, в яке вступає «Я».

3. *Моє самовтішання* — відповідає критичному, *гуманному лібералізмові*, в якому *істина критики*, поглинання, розклад і істина абсолютної самосвідомості, виявляється як самопоглинання, а критика як розклад в інтересах Людини перетворюється в розклад в інтересах «Я».

Своєрідність індивідів звелась, як ми бачили, до загальної категорії особливості, яка виявилась запереченням звільнення, свободи взагалі. Отже, опис особливих властивостей індивіда

може знов-таки полягати тільки в запереченні цієї «свободи» в її трьох «заломленнях»; кожна з цих негативних свобод перетворюється тепер за допомогою її заперечення в позитивну властивість. Зрозуміло, що так само, як у Старому завіті звільнення від світу речей і від світу думок розумілося вже як привласнення обох цих світів,— так і тут ця особливість, або привласнення речей і думок, буде знов подана як довершене звільнення.

«Я» з його власністю, з його світом, що складається з тільки що «сигналізованих» властивостей, є *власник*. Як «Я», що втішається самим собою і само себе поглинає, це — «Я» в другому ступені, власник власника, від якого воно в такій же мірі звільнене, в якій і володіє ним; отже, це — «абсолютна негативність» в її подвійному визначенні: як індиференція, «байдужість» *, і як негативне ставлення до себе, до власника. Його право власності, поширене на весь світ, і його звільнення від світу перетворилися тепер у це негативне ставлення до себе, в це саморозчинення і цю самоприналежність власника. Визначене таким способом Я є —

III. *Єдиний,* увесь зміст якого знов-таки зводиться до того, що він є власник плюс філософське визначення «негативного ставлення до себе». Глибокодумний Jacques удає, ніби про цього Єдиного не можна що-небудь сказати, бо він є живий, тілесний, неконструйований індивід. Але тут стан справ скоріше такий самий, як з гегелівською абсолютною ідеєю в кінці «Логіки» і з абсолютною особистістю в кінці «Енциклопедії», про які теж неможливо що-небудь сказати, тому що конструкція містить у собі уже все, що може бути висловлене про такі конструйовані особистості. Гегель знає це і не соромиться це визнати, а Штірнер лицемірно твердить, що його «Єдиний» є ще щось інше, не тільки конструйований Єдиний, а щось невимовне, а саме — живий тілесний індивід. Ця лицемірна видимість зникне, коли все це перевернути, коли визначити Єдиного як власника і висловити про власника, що загальна категорія особливості є його загальним визначенням; цим буде сказано не тільки все, що *«може бути сказано»* про Єдиного, а й все, що він взагалі *собою являє* — мінус фантазії щодо нього, які підносить Jacques le bonhomme.

«О, яка скарбниця премудрості і відання Єдиного! Які незбагненні його думки і які недосліджені його шляхи!» [199]

«Дивись, такі його діяння; і як мало ми чули про нього!» (Книга Іова, 26, 14).

* В оригіналі на берлінському діалекті: «Jleichjültigkeit». *Ред.*

2. Феноменологія згідного з собою егоїста, або Вчення про виправдання

Як ми вже це бачили в «Економії Старого завіту» і в дальшому, істинного, згідного з собою егоїста, про якого трактує святий Санчо, ні в якому разі не можна плутати з тривіальним повсякденним егоїстом, з *«егоїстом у звичайному розумінні»*. Навпаки, як цей останній (заполонений світом речей, дитина, негр, Древній і т. д.), так і самовідданий егоїст (заполонений світом думок, юнак, монгол, Новий і т. д.) є його передумовою. Однак такі вже за самою своєю природою таїнства Єдиного, що ця протилежність і випливаюча з неї негативна єдність — *«згідний з собою егоїст»* — можуть бути розглянуті лише тут, у Новому завіті.

Оскільки святий Макс хоче зобразити «істинного егоїста» як щось зовсім нове, як мету всієї попередньої історії, то він повинен, з одного боку, довести самовідданим, проповідникам dévoûment *, що вони егоїсти мимоволі, а егоїстам у звичайному розумінні — що вони самовіддані, що вони не істинні, не святі егоїсти.— Почнемо з перших, з самовідданих.

Ми вже бачили безліч разів, що в світі Jacques le bonhomme всі одержимі Святим. «Однак є все-таки різниця» між «освіченим і неосвіченим». Освічені, зайняті чистою думкою, виступають тут перед нами як «одержимі» Святим par excellence **. Це — «самовіддані» в їх практичному образі.

«Хто ж самовідданий? Цілком» (!), «звичайно» (!!), «самовідданий, мабуть» (!!!), «той, хто заради *одного*, заради єдиної мети, єдиної волі, єдиної пристрасті жертвує всім іншим... Ним володіє одна пристрасть, якій він приносить у жертву інші. І хіба ці самовіддані не своєкорисливі? Оскільки вони *мають* лише одну панівну пристрасть, то вони й дбають тільки про одне-єдине задоволення, але зате — з тим більшою ретельністю. Егоїстичні всі їх діла і вчинки, але це — *однобічний, нерозкритий, обмежений егоїзм;* це — одержимість» (стор. 99).

Отже, за уявленням святого Санчо, вони *мають* лише *одну* панівну пристрасть; невже ж вони повинні думати і про ті пристрасті, які *мають* не *вони*, а *інші*, щоб піднестися до всебічного, розкритого, необмеженого егоїзму, щоб відповідати цьому *чужому* масштабові «святого» егоїзму?

Мимохідь у цьому місці, як приклад «самовідданого, одержимого егоїста», наводиться також «скупий» і *«прагнучий утіх»* (мабуть тому, що він, на думку Штірнера, прагне «Утіхи» як такої, святої утіхи, а не всіляких дійсних утіх),— так само, як «Робесп'єр напр., Сен-Жюст і т. д.» (стор. 100). «З певної моральної точки зору міркують» (тобто наш святий, «згідний з собою егоїст», міркує із своєї власної, в найвищій мірі не згідної з собою, точки зору) «приблизно так»:

* — самовідданості. *Ред.*
** — переважно. *Ред.*

«Але якщо я приношу в жертву одній пристрасті інші, то я ще не жертвую цим самим заради цієї пристрасті *Собою* і нічим з того, завдяки чому Я *воістину* є Я сам» (стор. 386).

Святий Макс змушений цими двома «не відповідними з собою» реченнями зробити те «незначне» розрізнення, що хоч і можна пожертвувати шістьма «напр.», сімома «і т. д.» пристрастями заради однієї-єдиної, не перестаючи бути «воістину Собою самим», але борони боже пожертвувати десятьма пристрастями — або ще більшою їх кількістю. Правда, ні Робесп'єр, ні Сен-Жюст не були «*воістину* Я сам», так само як ні той, ні другий не був воістину «Людиною», але вони були *воістину* Робесп'єром і Сен-Жюстом, ось цими єдиними, непорівнянними індивідами.

Доводити «самовідданим», що вони є егоїстами,— це старий фокус, достатньо використаний вже Гельвецієм і Бентамом. «Власний» фокус святого Санчо полягає в перетворенні «егоїстів у звичайному розумінні», буржуа,— в не-егоїстів. Гельвецій і Бентам доводять, правда, панам буржуа, що вони своєю обмеженістю *практично* шкодять собі, а «власний» фокус святого Макса полягає в доведенні того, що буржуа не відповідають «ідеалові», «поняттю», «сутності», «покликанню» і т. д. егоїста і не відносяться до самих себе як абсолютне заперечення. Йому і тут ввижається все той же німецький дрібний буржуа. Зауважимо, між іншим, що в той час, як на стор. 99 «скупий» фігурує у нашого святого як «самовідданий егоїст»,— на стор. 78, навпаки, «користолюбець» зараховується до «егоїстів у звичайному розумінні», до «нечистих, нечестивих».

Цей другий клас колишніх егоїстів визначається на стор. 99 так:

«Ці люди» (буржуа) «виходить, не самовіддані, не натхненні, не ідеальні, не послідовні, не ентузіасти; це — *егоїсти у звичайному розумінні*, своєкорисливі люди, які думають про свою вигоду, тверезі, практичні і т. д.».

Оскільки «Книга» не ходить по струнці, то уже стосовно до «химери» і «політичного лібералізму» ми мали нагоду бачити, як Штірнерові вдається проробити фокус перетворення буржуа в не-егоїстів головним чином завдяки тому, що він зовсім не знає дійсних людей і відносин. Це ж неуцтво служить йому підоймою і тут.

«Цьому» (тобто штірнерівській фантазії про безкорисливість) «противиться уперта голова мирської людини, однак на протязі тисячоліть людина була поневолена щонайменше настільки, що повинна була схилити свою непокірну шию і визнати над собою вищі сили» (стор. 104). Егоїсти у звичайному розумінні «поводяться наполовину по-попівському і наполовину по-мирському, служать богу і Мамоні» (стор. 105).

На стор. 78 ми дізнаємося: «небесна мамона і земний бог вимагають обидва *самовідречення* у цілком *однаковій* мірі», так що не можна зрозуміти, як самовідречення для мамони і самовідречен-

ня для бога можуть протиставитися одне одному як «мирське» і «попівське».

На стор. 106 Jacques le bonhomme запитує себе:

«Чому ж, однак, егоїзм тих, хто утверджує особистий інтерес, усе-таки постійно підкоряється попівському, або наставницькому, тобто ідеальному інтересові?»

(Тут, до речі, треба «сигналізувати», що в даному місці буржуа зображаються як представники *особистих* інтересів.) Це буває ось чому:

«Їх особистість уявляється їм самим надто мізерною, надто незначною,— і вона дійсно така,— щоб претендувати на все і цілком проявити себе. Про це безсумнівно свідчить те, що вони поділяють самих себе на дві особистості, на вічну і тимчасову, і по неділях турбуються про особистість вічну, а в будні — про тимчасову. Піп сидить у них всередині, тому вони не можуть позбутися його».

Санчо охоплюють тут сумніви, він стурбовано запитує: чи не «трапиться те саме» з особливістю, з егоїзмом у незвичайному розумінні?

Ми побачимо, що це тривожне питання поставлено не без підстав. Не встигне двічі проспівати півень, як святий Іаков (Jacques le bonhomme) тричі «*відречеться*» від себе [200].

Він відкриває, на своє велике незадоволення, що обидві виступаючі в історії сторони, приватний інтерес окремих осіб і так званий загальний інтерес, завжди є супутниками один одного. Як звичайно, він відкриває цей факт у фальшивій формі, в його святій формі, з боку ідеальних інтересів, Святого, ілюзії. Він запитує: яким це чином звичайні егоїсти, представники особистих інтересів, перебувають все-таки від владою спільних інтересів, шкільних наставників, під владою ієрархії? І він відповідає на це питання в тому розумінні, що бюргери і т. д. «здаються самі собі надто нікчемними», про що, на його думку, «безсумнівно свідчить» їх релігійність, а саме — та обставина, що вони поділяють себе на тимчасову і вічну особистість; це означає: їх релігійність він пояснює їх релігійністю, перетворивши попередньо боротьбу загальних і особистих інтересів у міраж боротьби, в простий рефлекс усередині релігійної фантазії.

Як справа з пануванням ідеалу,— про це дивись вище у відділі про ієрархію.

Якщо перекласти питання Санчо з його пишномовної форми на звичайну мову, то воно «звучить так»:

Як виходить, що особисті інтереси завжди розвиваються проти волі особистостей у класові інтереси, в спільні інтереси, які набувають самостійності щодо окремих осіб, набирають при цьому своєму відособленні форми *загальних* інтересів, як такі заходять у суперечність з дійсними індивідами і в цій суперечності, будучи визначені як *загальні* інтереси, можуть уявлятися свідомістю як *ідеальні* і навіть як релігійні, святі інтереси? Як виходить, що в

рамках самого цього процесу, в якому особисті інтереси набувають самостійного існування як класові інтереси, особиста поведінка індивіда неминуче зазнає уречевлення, відчуження, і одночасно існує як незалежна від нього, створена спілкуванням сила, перетворюючись у суспільні відносини, в цілий ряд сил, які визначають, підкоряють індивіда і тому постають в уявленні як «святі» сили? Коли б Санчо зрозумів би хоч той факт, що в рамках певних, від волі, звичайно, не залежних *способів виробництва* над людьми завжди стають чужі практичні сили, не залежні не тільки від розрізнених окремих осіб, а й від їх сукупності,— то він міг би поставитись досить байдуже до того, чи уявляється цей факт у релігійній формі, чи він перекручується в уяві егоїста, який всі пануючі над ним сили зводить до уявлень,— перекручується таким чином, що егоїст ставить над собою Ніщо. Санчо взагалі спустився б тоді з царства спекуляції в царство дійсності; від того, щó люди уявляють, він перейшов би до того, щó вони є в дійсності, від того, щó вони собі уявляють,— до того, як вони діють і повинні діяти за певних обставин. Те, що йому здається продуктом *мислення,* він зрозумів би як продукт *життя.* Він не дійшов би тоді до цілком гідної його нісенітниці — пояснювати розщеплення особистих і загальних інтересів тим, що люди уявляють собі це розщеплення *також* і в релігійній формі і *здаються* собі (щó є лише заміною слова «уявлення» іншим словом) такими або іншими.

А втім, навіть і в тій недоладній дрібнобуржуазно-німецькій формі, в якій Санчо сприймає суперечність особистих і загальних інтересів, він повинен був би побачити, що індивіди завжди виходили, і не могли не виходити, із самих себе і що тому обидві відзначені ним сторони є сторонами особистого розвитку індивідів, обидві породжені однаковою мірою емпіричними умовами їх життя, обидві є лише вираження *одного і того самого* особистого розвитку людей і тому перебувають лише в *уявній* протилежності одна до одної. Що ж до того, яке — визначуване особливими умовами розвитку і поділом праці — місце випало на долю даного індивіда, чи представляє індивід у більшій мірі ту або іншу сторону протилежності, чи є він у більшій мірі егоїстом чи самовідданим,— то це вже цілком другорядне питання, яке могло б викликати хоч якийсь інтерес лише в тому випадку, коли б воно було поставлене для певних історичних епох стосовно певних індивідів. У противному разі це питання могло привести тільки до морально-фальшивих шарлатанських фраз. Але Санчо як догматик тут помиляється і знаходить тільки один вихід: він оголошує, що Санчо Панси і Дон-Кіхоти народжуються такими і що Дон-Кіхоти вбивають у голови Санчо всякі дурниці; як догматик він вихоплює одну сторону справи, зрозумілу ним у наставницькому дусі, приписує її індивідам як таким і висловлює свою неприязнь до другої сторони. Тому як догматикові йому і друга сторона видається

почасти простим *душевним станом,* dévoûment *, почасти тільки «*принципом*», а не відношенням, яке необхідно виникає з усього попереднього природного способу життя індивідів. Лишається, звичайно, тільки «вибити з голови» цей «принцип», хоч, згідно з ідеологією нашого Санчо, він створює всілякі емпіричні речі. Так, наприклад, на стор. 180 «принцип життя ** і громадськості» «створив» «громадське життя, всяку обхідливість, всяке братерство і все інше...» Точніше навпаки: життя створило цей принцип.

Комунізм просто незбагненний для нашого святого тому, що комуністи не висувають ні егоїзму проти самовідданості, ні самовідданості проти егоїзму і не сприймають теоретично цю протилежність ні в її сентиментальній, ні в її пишномовній ідеологічній формі; вони, навпаки, розкривають її матеріальні корені, із зникненням яких вона зникає сама собою. Комуністи взагалі не проповідують ніякої *моралі,*— такою проповіддю Штірнер займається над усяку міру. Вони не ставлять людям моральної вимоги: любіть один одного, не будьте егоїстами і т. д.; вони, навпаки, дуже добре знають, що як егоїзм, так і самовідданість є за певних обставин необхідною формою самоутвердження індивідів. Отже, комуністи зовсім не хочуть, як думає святий Макс і як повторює за ним його вірний Dottore Graziano (Арнольд Руге,— за що святий Макс називає його «надзвичайно хитромудрою і політичною головою», Віганд, стор. 192), знищити «приватну людину» на догоду «загальній» людині, яка жертвує собою: це — чистісінька фантазія, відносно якої обидва вони могли одержати необхідні пояснення ще в «Deutsch-Französische Jahrbücher». Комуністи-теоретики, ті нечисленні, у кого є час займатися історією, відзначаються саме тим, що тільки вони *відкрили* той факт, що всюди в історії «спільний інтерес» створюється індивідами, які визначені як «приватні люди». Вони знають, що ця протилежність є тільки *уявною,* тому що одна з її сторін, так зване «загальне», постійно породжується другою стороною, приватним інтересом, а зовсім не протистоїть йому як самостійна сила, що має самостійну історію,— так що ця протилежність практично все знову знищується і знову породжується. Отже, ми маємо тут не гегелівську «негативну єдність» двох сторін протилежності, а матеріально зумовлене знищення попереднього, матеріально зумовленого, способу існування індивідів, із зникненням якого зникає і ця протилежність з її єдністю.

Ми бачимо, таким чином, як «згідний з собою егоїст», на противагу «егоїстові у звичайному розумінні» і «самовідданому егоїстові», спирається з самого початку на ілюзію про обидві ці категорії егоїстів і про дійсні відносини дійсних людей. Представник особистих інтересів є «егоїстом у звичайному розумінні» тільки через його необхідну протилежність до групових інтересів, які в рамках

* — самовідданістю. *Ред.*
** У Штірнера — «принцип любові». *Ред.*

існуючого способу виробництва і спілкування набули самостійного існування у вигляді загальних інтересів, набираючи в уявленні людей форми і значення ідеальних інтересів. Представник суспільних інтересів «самовідданий» лише внаслідок його опозиції проти особистих інтересів, зафіксованих у формі приватних інтересів, лише внаслідок того, що суспільні інтереси визначені як загальні і ідеальні.

Обоє, «самовідданий егоїст» і «егоїст у звичайному розумінні», сходяться, кінець кінцем, у *самовідреченні*.

Стор. 78: «Таким чином, самовідречення є спільна риса святих і нечестивих, чистих і нечистих: нечистий *відрікається* від усіх кращих почуттів, від усякого сорому і навіть від природної несміливості і підкоряється тільки пристрасті, що його опанувала. Чистий відрікається від свого природного відношення до світу... Спонукуваний жадобою грошей користолюбець відрікається від усіх велінь совісті, від усякого почуття честі, від усякого м'якосердя й жалості; він не рахується ні з чим, його захоплює його пристрасть. Так само діє і святий: він робить себе посміховищем в очах світу, він «жорстокосердий», він «суворо додержується справедливості», бо він охоплений нестримним пориванням».

«Користолюбець», що виступає тут як нечистий, нечестивий егоїст, тобто як егоїст у звичайному розумінні, є не що інше, як заяложена моральними хрестоматіями для дітей фігура, що стала улюбленою темою романів, але в дійсності зустрічається тільки як виняток; він аж ніяк не є представником користолюбних буржуа,— цим буржуа, навпаки, нема чого відрікатися від «велінь совісті», «почуття честі» і т. д. або обмежувати себе самою тільки пристрастю користолюбства. Навпаки, їх користолюбство супроводиться цілим рядом пристрастей — політичних і інших,— задоволенням яких буржуа ні в якому разі не жертвують. Не заглиблюючись у це питання, ми звертаємося тепер до штірнерівського «самовідречення».

Святий Макс підставляє тут замість самозвеличення, яке відрікається від себе, інше самозвеличення, яке існує тільки в уяві святого Макса. В його зображенні «нечисті» жертвують такими загальними властивостями, як «кращі почуття», «сором», «несміливість», «почуття честі» і т. д., і він навіть не ставить собі питання, чи має нечистий ці властивості. Начебто «нечистий» неодмінно повинен мати всі ці якості! Але і в тому разі, коли б «нечистий» мав усе це, принесення всіх цих властивостей у жертву означало б все-таки не *само*відречення, а тільки той — виправдуваний навіть у «згідній з собою» моралі — факт, що заради однієї пристрасті приноситься в жертву ряд інших. І, нарешті, за цією теорією, «самовідречення» є все, що робить Санчо — і все, чого він не робить. Чи хоче він зайняти цю позицію, чи ні...*

* Продовження цього місця немає в рукопису. Неповністю збереглося таке перекреслене місце: «...він, егоїст — своє власне самозаперечення. Коли він дбає тільки про який-небудь інтерес, він заперечує байдужість до цього інтересу; коли він що-небудь робить, він заперечує байдикування. Тому для Санчо, як *«егоїста у звичайному розумінні»*, нема нічого легшого як довести своєму «каменю спотикання», що він постійно заперечує

Хоч * святий Макс на стор. 420 говорить:

«Над брамою нашої [епохи] написані не слова... «пізнай Самого себе», а написано «реалізуй Свою цінність» (тут наш шкільний наставник знов перетворює дійсну, знайдену ним у досвіді реалізацію цінності в моральну заповідь про реалізацію),—

однак якщо не для колишнього «самовідданого», то для «егоїста у звичайному розумінні» повинен мати силу «відомий аполлонівський» [201] вислів:

«*Пізнавайте самих Себе* все знову, пізнайте тільки, хто ви такі в дійсності, і розстаньтесь з вашою безрозсудною пристрастю бути не тим, чим Ви є».

«Бо»:

«Це призводить до явища *обманутого* егоїзму, при якому Я задовольняю не Себе, а тільки один з моїх потягів, наприклад жадобу щастя.— Всі Ваші діла і дії — лише затаєний, прихований... егоїзм, *несвідомий егоїзм,* але саме *через це* не егоїзм, а рабство, служіння, самовідречення. *Ви егоїсти і водночас не егоїсти, оскільки ви відрікаєтесь від егоїзму*» (стор. 217).

«Жодна вівця, жоден собака не намагається стати справжнім» егоїстом (стор. 443); «жодна тварина» не закликає інших: пізнавайте самих Себе все знов і знов, пізнайте тільки, що Ви таке в дійсності.— «Адже Ваша натура» егоїстична, «Ви» — егоїстичні «натури, тобто» егоїсти. «Але саме тому, що Ви вже такі, Вам немає потреби ще тільки стати такими» (там же). До того, чим Ви є, належить і Ваша свідомість, і оскільки Ви — егоїсти, то Ви маєте і відповідну Вашому егоїзмові свідомість, і, отже, у Вас немає найменших підстав наслідувати моральну проповідь Штірнера і віддаватися самозаглибленню і каяттю.

Штірнер знову вдається тут до старого філософського викруту, до якого ми ще повернемось. Філософ не говорить прямо: Ви не

самого себе, бо постійно заперечує протилежність того, що він робить, і ніколи не заперечує свого дійсного інтересу.

Згідно із своєю теорією самозаперечення, Санчо може вигукнути (стор. 80): «Хіба, наприклад, безкорисливість недійсна і ніде не існує? Навпаки, це — звичайнісінька річ!»

Нас справді тішить «безкорисливість» свідомості німецьких дрібних буржуа...

Він тут же дає хороший приклад цієї безкорисливості, вказуючи на сирітський дім Франке [202], на О'Коннела, святого Боніфація, Робесп'єра, Кернера...

...Щодо О'Коннела це знає кожна дитина в Англії. Тільки в Німеччині і особливо в Берліні можна ще уявити, що О'Коннел «безкорисливий»,— О'Коннел, який «невтомно працює» для утримання своїх позашлюбних дітей і збільшення свого майна; який не даремно проміняв свою прибуткову адвокатську практику (10 000 фунтів на рік) на ще більш прибуткову — особливо в Ірландії, де у нього немає конкурентів,— практику агітатора (20 — 30 000 фунтів на рік); який як посередник «жорстокосердо» експлуатує ірландських селян, примушує їх жити в свинарниках, а сам — цей король Дан — тримає у своєму палаццо в Мерріон-сквері князівський двір і при цьому не перестає проливати сльози над жалюгідною долею цих селян, «бо він охоплений нестримним пориванням». Він доводить рух щоразу до тієї точки, яка дає йому можливість забезпечити собі національну данину і становище вождя, і щороку, після збору данини, він залишає всяку агітацію і тішить свою плоть у своєму маєтку в Деррінейні. Своїм довголітнім юридичним шарлатанством і цілком безсоромною експлуатацією руху, в якому він брав участь, О'Коннел викликав презирство до себе навіть серед англійських буржуа, незважаючи на те, що загалом був дуже придатний їм.

А втім ясно, що для святого Макса, як для людини, яка відкрила істинний егоїзм, дуже важливо показати, що в світі досі панувала безкорисливість. Тому він і проголошує (Віганд, стор. 165) велику тезу, що світ «споконвіку не егоїстичний». У кращому разі можна сказати, що «егоїст» з'являвся час від часу як провісник Штірнера і «скидав цілі народи». *Ред.*

* На початку сторінки помітка Маркса: «*III. Свідомість*». *Ред.*

люди. Він говорить: Ви завжди були людьми, але у Вас не було *усвідомлення того,* щó Ви таке, і саме тому Ви і в дійсності не були істинними людьми. Тому Ваше явище не відповідало Вашій сутності. Ви були людьми і не були ними.— Філософ кружним шляхом визнає тут, що певній свідомості відповідають також певні люди і певні обставини. Але водночас він уявляє, що його моральна вимога до людей,— вимога змінити свою свідомість,— і викличе до життя цю змінену свідомість, а в людях, які змінилися завдяки зміні емпіричних умов і, звичайно, мають тепер також і іншу свідомість, він не бачить нічого іншого, крім зміненої [свідомості].— Так само і з тією Вашою [свідомістю, до якої Ви потай] прагнете; [в цьому] розумінні Ви — [таємні, несвідомі] егоїсти,— тобто Ви, дійсно егоїсти, оскільки Ви *несвідомі,* але Ви не-егоїсти, оскільки Ви *свідомі.* Або: в основі Вашої нинішньої свідомості лежить певне буття, що не збігається з тим буттям, якого Я вимагаю; Ваша свідомість є свідомість егоїста, яким він не повинен бути, і тим самим вона показує, що Ви самі — такі егоїсти, якими Ви не повинні бути, інакше кажучи: Ви *повинні бути* не такими, які ви *в дійсності.* Весь цей відрив свідомості від індивідів, які становлять її основу, і від їх дійсних відносин, ця фантазія, ніби егоїст нинішнього буржуазного суспільства не має відповідної його егоїзмові свідомості,— все це лише старі філософські дурощі, які Jacques le bonhomme тут побожно приймає і відтворює *. Спинимося на штірнерівському «зворушливому прикладі» користолюбця. Цього користолюбця, який не є «користолюбець» взагалі, а користолюбний Іван чи Петро, цілком індивідуально визначений, «єдиний» користолюбець, і користолюбство якого не є категорія «користолюбства» (абстрагована святим Максом від багатоосяжного, складного, «єдиного» прояву його життя) і «не залежить від того, під яку рубрику підводять його інші» (наприклад, святий Макс),— цього користолюбця він хоче переконати моральними повчаннями, доводячи йому, що він «задовольняє не себе, а одну із своїх пристрастей». [Але «тільки на мить Ти є Ти, тільки як миттєвий існуєш Ти дійсно. Те, щó відірване від Тебе, від миттєвого», є щось абсолютно вище, наприклад — гроші. Але якщо, «точніше сказати», гроші і становлять «для Тебе» найвищу насолоду, якщо вони є або не є для Тебе чимсь «абсолютно вищим»...] ** можливо, «відрікаюсь» від себе? — Він вважає, що користолюбство володіє мною вдень і вночі; але воно володіє мною тільки в його рефлексії. Це саме він перетворює в «дні і ночі» ті численні моменти, в які Я завжди лишаюсь миттєвим, завжди

* Далі в рукопису перекреслено: «Найсмішніше ця химера виглядає в історії, де пізніша епоха має, звичайно, іншу свідомість про епоху більш ранню, ніж ця рання епоха про саму себе,— так, наприклад, греки усвідомлювали себе як греки, а не так, як усвідомлюємо їх ми, і закид на адресу греків, що у них не було про самих себе цього нашого уявлення про них, тобто «уявлення того, чим вони були насправді» — перетворюється у закид, чому вони були греками». *Ред.*

** Далі йде дуже пошкоджене місце. *Ред.*

лишаюсь самим собою, завжди лишаюсь дійсним,— подібно до того як тільки він охоплює одним моральним судженням різні моменти прояву мого життя і твердить, що вони служать задоволенню користолюбства. Коли святий Макс пророкує, що Я задовольняю лише одну із своїх пристрастей, а не самого Себе, він протиставить Мене, як абсолютно цілісну істоту, Мені ж самому. «А в чому ж полягає ця абсолютно цілісна істота? Якраз не в Твоїй миттєвій істоті, не в тому, чим Ти є в дану мить», отже, вона полягає — згідно із самим святим Максом — у святій «сутності» (Віганд, стор. 171). Коли «Штірнер» говорить, що Я повинен змінити Мою свідомість, то Я ж знаю, що моя миттєва свідомість теж належить до мого миттєвого буття, і святий Макс, заперечуючи цю мою свідомість, осуджує як прихований мораліст увесь мій життєвий шлях *. І потім — «хіба Ти існуєш тільки поки Ти думаєш про Себе, хіба Ти існуєш тільки завдяки самосвідомості?» (Віганд, стор. 157—158). Чи можу Я бути чим-небудь іншим, крім як егоїстом? Чи може, наприклад, Штірнер бути чим-небудь іншим, крім як егоїстом,— все одно, чи зрікається він егоїзму, чи ні? «Ви егоїсти і Ви не егоїсти, оскільки Ви зрікаєтесь егоїзму»,— проповідуєш Ти.

Невинний, «обманутий», «невизнаний» шкільний наставник! Усе якраз навпаки. Ми, егоїсти у звичайному розумінні, Ми, буржуа, дуже добре знаємо, що charité bien ordonnée commence par soi-même **, і вислівчик «люби ближнього, як самого себе» ми давно витлумачили в тому розумінні, що кожний є ближнім для самого себе [203]. Але ми заперечуємо, що ми — безсердечні егоїсти, експлуататори, звичайні егоїсти, серця яких не можуть пройнятися високими почуттями і визнати інтереси своїх ближніх своїми власними інтересами,— а це, між нами кажучи, означає тільки те, що ми утверджуємо наші інтереси як інтереси своїх ближніх. Ти заперечуєш «звичайний» егоїзм єдиного егоїста тільки тому, що Ти «відрікаєшся від своїх природних відносин до світу». Тому Ти не розумієш, як це нам вдається довести до довершеності практичний егоїзм саме тим, що ми відрікаємося від фразеології егоїзму,— нам, заклопотаним втіленням у життя дійсних егоїстичних інтересів, а не святого інтересу егоїзму. А втім, можна було передбачити — і тут буржуа холоднокровно повертається до святого Макса спиною,— що вже коли Ви, німецькі шкільні наставники, візьмете під свій захист егоїзм, то Ви проголосите не дійсний, «мирський і ясний, як на долоні» («Книга», стор. 455), егоїзм, тобто «вже не те, що називають» егоїзмом, а егоїзм у незвичайному, в повчально-школярському розумінні, філософський або босяцький егоїзм.

* Тут, на початку сторінки рукопису, Маркс знов зробив помітку: «III (Свідомість)». *Ред.*

** — правильно організоване милосердя починає з самого себе. *Ред.*

Отже, егоїст у незвичайному розумінні «тепер тільки знайдений». «Придивимося трохи ближче до цієї нової знахідки» (стор. 13).

З тільки що сказаного вже ясно, що колишнім егоїстам варто тільки змінити свою свідомість, щоб зробитися егоїстами у незвичайному розумінні, що, виходить, згідний з собою егоїст відрізняється від колишніх тільки свідомістю, тобто тільки як маючий знання, як філософ. З усього історичного погляду святого Макса виходить далі, що коли над усіма колишніми егоїстами панувало тільки «Святе», то істинний егоїст тільки проти «Святого» і повинен боротися. «Єдина» історія показала нам, як святий Макс перетворив історичні відношення в ідеї, а потім егоїста — у грішника перед цими ідеями; як усяке егоїстичне самоутвердження він перетворив у гріх перед цими ідеями — як, наприклад, влада привілейованих була перетворена у гріх перед ідеєю рівності, у гріх деспотизму. З приводу ідеї свободи конкуренції ми можемо через це прочитати в «Книзі», що приватна власність розглядається автором (стор. 155) як «особисте»... великого... самовідданого егоїста... необхідно і непереборно... може подолати, тільки перетворивши їх у щось святе і запевняючи потім, що він скасовує в них святість, тобто своє святе уявлення про них,— скасовує їх, оскільки вони існують тільки в ньому як *у святому* *.

Стор. 50 **: «Таким, яким Ти існуєш *в кожну мить*, Ти і є Своїм творінням, і от саме в цьому *творінні* Ти не повинен втратити Себе, *творця*. Ти — сам у порівнянні з Собою є більш високою істотою, тобто Ти є не просто творінням, але так само і Творцем; і саме це Ти і випускаєш з уваги як недобровільний егоїст і тому ця більш висока істота чужа Тобі».

У трохи іншій варіації та сама премудрість викладена на стор. 239 «Книги»:

«Рід — *Ніщо*» (далі він перетворюється в найрізноманітніші речі, дивись «Самовтішання»), «і коли якась людина підноситься над обмеженістю своєї індивідуальності, то саме тут виступає Вона сама як окрема особистість; вона існує лише остільки, оскільки вона підноситься все вище, оскільки вона не залишається тим, чим вона є, інакше вона була б застиглою, мертвою».

У відношенні до цих положень, до цього свого «творіння», Штірнер відразу ж починає поводитись як «творець», «зовсім не втрачаючи себе в них»:

«Лише *в миті* Ти маєш буття, лише як миттєвий Ти дійсно існуєш. У кожний даний момент Я є цілком те, що Я є... Те, що відірване від Тебе як миттєвого», є щось «абсолютно вище»... (Віганд, стор. 170); а на стор. 171 (там же) «Твоя істота» визначається як «Твоя миттєва істота».

Тоді як у «Книзі» святий Макс говорить, що, крім миттєвої істоти, він є ще іншою, більш високою істотою, в «Апологетичному коментарії» «миттєва істота» його індивіда ототожнюється з його

* Дане місце рукопису збереглося тільки частково. *Ред.*
** Помітка Маркса на початку сторінки: «II (Творець і творіння)». *Ред.*

«зовсім цілісною істотою», і кожна істота як «миттєва» перетворюється в «абсолютно вищу істоту». Отже, в «Книзі» він у кожну мить є більш висока істота в порівнянні з тим, чим він є в цю мить, а в «Коментарії» все те, чим він в дану мить не є безпосередньо, є «абсолютно вища істота», свята істота.— І після всього цього роздвоєння ми читаємо на стор. 200 «Книги»:

«Я нічого не знаю про роздвоєння на «*недовершене*»» і ««*довершене*» Я».

«Згідний з собою егоїст» тепер уже не повинен приносити себе в жертву нічому вищому, бо він сам для себе і є це вище, і це роздвоєння між «вищим» і «нижчим» він переносить у самого себе. Так насправді (святий Санчо contra* Фейєрбах, «Книга», стор. 243) «вища істота зазнала не більше ніж метаморфози». Істинний егоїзм святого Макса полягає в егоїстичному ставленні до дійсного егоїзму, до самого себе, який він є «в кожну дану мить». Це егоїстичне ставлення до егоїзму є самовідданість. Святий Макс як творіння є з цього боку егоїстом у звичайному розумінні, а як творець — він самовідданий егоїст. Ми ознайомимося і з протилежною стороною, бо обидві ці сторони узаконюються як справжні рефлективні визначення, оскільки вони пророблять абсолютну діалектику, в якій кожна з них є в собі своя власна протилежність.

Перш ніж вникнути глибше в цю містерію в її езотеричному вигляді, треба розглянути її в її окремих тяжких життєвих битвах.

[Найзагальнішої якості — егоїста, приведеного як творця у згоду з самим собою, з точки зору світу духа — Штірнер досягає на стор. 82, 83.

«Християнство ставило собі за мету звільнити Нас від природного визначення (визначення через природу), від потягів як рушійної сили; воно прагнуло, таким чином, до того, щоб людина не підкорялася своїм потягам. Це не означає, що *вона* не повинна *мати* потягів, а тільки те, що потяги не повинні панувати над нею, що вони не повинні стати закостенілими, нездоланними, незруйновними. *Ці* підступи християнства проти потягів *чи не могли б ми* застосувати і до його власного розпорядження, щоб ми визначалися духом..?... Тоді *це* звелося б до розкладу духа, до розкладу всіх думок. Як там слід було сказати... так тепер ми сказали б: Ми повинні, правда, володіти духом, але дух не повинен володіти Нами».]

«Але ті, що приєдналися до Христа, розп'яли плоть разом з пристрастями і похотями» (Послання до галатів, 5, 24),— виходить, що, за Штірнером, вони поводяться із своїми розп'ятими пристрастями і похотями як справжні власники. Він бере підряд на поширення християнства, але не хоче задовольнитися самою лише розп'ятою плоттю, а хоче розп'ясти і дух, тобто «цілісного суб'єкта».

Християнство тільки тому хотіло звільнити нас від панування плоті і «потягів як рушійної сили», що дивилося на нашу плоть, на наші потяги, як на щось чуже нам; воно тільки тому хотіло

* — проти. *Ред.*

усунути нашу зумовленість природою, що нашу власну природу воно вважало не належною нам. Справді, якщо я сам не є природою, якщо мої природні потяги, вся моя природна організація не належать мені самому,— а таким є учення християнства,— то всяка зумовленість природою — чи буде ця зумовленість викликана моєю власною природною організацією, чи так званою зовнішньою природою — видасться мені зумовленістю, чимсь чужим, видасться оковами, насильством наді мною, *гетерономією, на противагу автономії духа.* Цю християнську діалектику Штірнер приймає не задумуючись і потім застосовує її до нашого духа. А втім, християнство так і не досягло того, щоб звільнити нас від влади потягів, хоч би в тому міщансько-обмеженому розумінні, яке святий Макс підсунув християнству, — воно не йде далі пустої, практично безрезультатної моральної заповіді. Штірнер приймає моральну заповідь за реальну дію і доповнює її дальшим категоричним імперативом: «Ми повинні, правда, володіти духом, але дух не повинен володіти Нами»,— і тому весь його згідний з собою егоїзм зводиться «при ближчому розгляді», як сказав би Гегель, до стільки ж забавної, скільки повчальної і споглядальної моральної філософії.

Чи стає потяг закостенілим чи ні, тобто чи здобуває він над нами виняткову владу,— що, зрештою, не виключає дальшого розвитку,— це залежить від того, чи дозволяють матеріальні обставини, «погані» життєві умови нормально задовольняти цей потяг і, з другого боку, розвивати цілу сукупність потягів. А це залежить, у свою чергу, від того, чи живемо ми в таких обставинах, які допускають всебічну діяльність і тим самим повний розвиток усіх наших задатків. Від укладу дійсних відносин і від зумовленої цими відносинами можливості розвитку у кожного індивіда залежить і те, чи стають думки закостенілими чи ні,— так, наприклад, настирливі ідеї німецьких філософів, цих «жертв суспільства», qui nous font pitié * нерозривно зв'язані з німецькими умовами. А втім, у Штірнера влада потягів є пуста фраза, що підносить його як абсолютно святого. Так, повертаючись до «зворушливого прикладу» користолюбця, ми читаємо:

«Користолюбець — не власник, а раб, і він нічого не може зробити для себе, не роблячи цього разом з тим для свого пана» (стор. 400).

Ніхто не може зробити що-небудь, не роблячи цього разом з тим заради будь-якої із своїх потреб і заради органа цієї потреби,— це для Штірнера означає, що дана потреба і її орган здобувають панування над ним, подібно до того як він уже раніше проголосив *засіб* для задоволення потреби (пор. розділи про політичний лібералізм і комунізм) паном над собою. Штірнер не може приймати їжу, не приймаючи її разом з тим заради свого шлунка. Якщо

* — які викликають у нас жаль. *Ред.*

життєві відносини заважають йому задовольнити свій шлунок, то цей його шлунок стає паном над ним, прагнення їжі стає настирливим прагненням, а думка про їжу — настирливою ідеєю,— що заодно дає йому приклад впливу життєвих умов на процес закостеніння його бажань та ідей. «Бунт» Санчо проти закостеніння бажань і думок зводиться, таким чином, до безсилої моральної заповіді самовладання і ще раз доводить, що він тільки надає ідеологічно-пишномовного вираження найтривіальнішому умонастроєві дрібних буржуа *.

Отже, в цьому першому прикладі він бореться, з одного боку, із своїми плотськими бажаннями, а з другого — із своїми духовними думками; з одного боку — із своєю плоттю, з другого — із своїм духом, коли вони, його творіння, хочуть здобути самостійність у ставленні до нього, свого творця. Як наш святий веде цю боротьбу, яке його ставлення як творця до своїх творінь,— це ми зараз побачимо.

У християнина «у звичайному розумінні», у chrétien «simple» **, кажучи словами Фур'є, «*дух* панує неподільно, і ніякі умовляння «*плоті*» не беруться ним до уваги. Однак зламати тиранію *духа* Я можу не інакше, як «*плоттю*», бо тільки людина, яка зрозуміла також і голос своєї *плоті*, зрозуміла себе цілком, і тільки зрозумівши себе *цілком*, вона стає розуміючою або розумною... Але як тільки *плоть* заговорить, і до того ж,— що і не може бути інакше,— пристрасним тоном... тоді йому» (нашому chrétien simple) «учуваються бісівські голоси, голоси проти *духа*... і йому доводиться ополчитися проти них. Він не був би християнином, коли б став їх терпіти» (стор. 83).

---

* Далі в рукопису перекреслено: «Комуністи, оскільки вони нападають на матеріальний базис, на якому грунтується неминуче досі затвердівання бажань чи думок, є єдиними, завдяки історичному діянню яких розплавлення затвердіваючих бажань і думок справді здійснюється і перестає бути, як у всіх моралістів досі «аж до» Штірнера, безсилою моральною заповіддю. Комуністична організація діє двояко на бажання, що викликаються в індивіда нинішніми відносинами: частина цих бажань, а саме ті, які існують при всяких відносинах і лише за своєю формою і напрямом змінюються різними суспільними відносинами, зазнають і при цій суспільній формі зміни, оскільки їм доставляються засоби для нормального розвитку; а друга частина, а саме ті бажання, які зобов'язані своїм походженням тільки певній суспільній формі, певним умовам виробництва і спілкування, цілком втрачають необхідні для них умови життя. Які саме потяги при комуністичній організації зазнають тільки зміни, а які зникають,— можна вирішити тільки практичним шляхом, за допомогою зміни дійсних, практичних потягів, а не за допомогою порівнянь з попередніми історичними відносинами.

Обидва вирази: «тверді» і «бажання», тільки що вжиті нами з метою розбити Штірнера на цьому «єдиному» факті, звичайно, зовсім не підходять. Той факт, що в нинішньому суспільстві одна потреба індивіда може задовольнятися за рахунок усіх інших і що існує моральна вимога, згідно з якою цього «не повинно бути», що така саме справа plus ou moins [більш або менш] у всіх індивідів нинішнього світу і що тим самим стає неможливим вільний розвиток цілісного індивіда,— цей факт Штірнер, який нічого не знає про емпіричний зв'язок даного факту з існуючим суспільним ладом, формулює в тому розумінні, що у незгідних з собою егоїстів «бажання затвердівають». Бажання, вже через те, що вони існують, є щось «тверде», і тільки святому Максові та його братії може прийти в голову думка не дати, наприклад, своєму статевому потягові зробитися «твердим», яким він є вже від природи і яким перестав би бути тільки внаслідок кастрації або імпотенції. Всяка потреба, яка лежить в основі того або іншого «бажання», є теж щось «тверде», і святий Макс ніякими зусиллями не доб'ється знищення цієї «твердості» і такого, наприклад, стану, при якому йому не доводилося б приймати їжу через «тверді» проміжки часу. Комуністи і не помишляють про знищення цієї твердості своїх бажань і потреб, як Штірнер у своїх фантазіях нав'язує це їм і всім іншим людям; вони прагнуть тільки до такої організації виробництва і спілкування, яка зробила б для них можливим нормальне, тобто обмежене лише самими потребами, задоволення всіх потреб». *Ред.*

** — у «простого» християнина. *Ред.*

Отже, коли його дух хоче здобути самостійність у відношенні до нього, святий Макс закликає на допомогу свою плоть, а коли збунтується його плоть, він згадує, що він же також і дух. Те, що християнин робить в одному напрямі,— святий Макс робить відразу в обох. Він — «складний» християнин (chrétien «composé»), він ще раз показує себе довершеним християнином.

Тут, у цьому прикладі, святий Макс як дух не виступає творцем своєї плоті, і навпаки; він знаходить у готовому вигляді свою плоть і свій дух, і тільки тоді, коли збунтується одна із сторін, він згадує, що у нього є і друга, і висуває цю другу сторону, як своє істинне Я, проти першої. Отже, святий Макс є тут творцем лише остільки, оскільки він «*має ще й друге визначення*», оскільки він має ще і другу якість крім тієї, яку він захоче підвести в даний момент під категорію «творіння». Вся його творча діяльність полягає тут у доброму намірі зрозуміти себе, і до того ж зрозуміти себе *цілком* або бути *розумним* *, зрозуміти себе як «зовсім цілісну істоту», як істоту, відмінну від «його миттєвої істоти» і навіть прямо протилежну тому, яка його істота в дану «мить».

[Звернемося тепер до однієї з «тяжких життєвих битв» нашого святого:

Стор. 80, 81: «Моє завзяття може не поступатися перед найфанатичнішою, але я в той же час ставлюся до неї з льодяною холодністю, недовірливістю і як її найнепримиренніший ворог; Я залишаюсь її *суддею*, бо Я її власник».

Якщо це висловлювання святого Санчо про самого себе має смисл,] то його творча діяльність обмежується тут тим, що у своєму завзятті він зберігає свідомість про це завзяття, що він міркує над нею, що він ставиться як мисляче Я до себе як до дійсного Я. Свідомість — ось що він довільно наділяє ім'ям «творця». Він «творець» лише остільки, оскільки він має *свідомість*.

«Завдяки цьому Ти забуваєш самого Себе в солодкому самозабутті... Але хіба Ти існуєш тільки, поки Ти мислиш про Себе, і *зникаєш, коли забуваєш Себе?* Хто не забуває себе кожну мить, хто не упускає себе з очей *тисячу разів на годину?*» (Віганд, стор. 157, 158).

Цього, звичайно, Санчо не може забути своєму «самозабуттю», і тому він «ставиться» до нього «в той же час як його найнепримиренніший ворог».

Святий Макс як творіння палає надзвичайним завзяттям у той самий момент, коли святий Макс як творець уже піднісся за допомогою міркування над цим своїм завзяттям; або: дійсний святий Макс палає завзяттям, а рефлектуючий святий Макс уявляє, що піднісся над цим завзяттям. Це піднесення в рефлексії над тим, що він є в дійсності, цікаве і захоплююче в белетристичній формі, описується потім як такий стан, в якому він зберігає своє завзят-

* Отже, тут святий Макс цілком виправдує «зворушливий приклад» Фейєрбаха про гетеру і кохану. В першій чоловік «зрозумів» *тільки голос своєї плоті*, або тільки її плоті, а в другій він зрозумів *себе цілком*, або її цілком. Дивись Віганд, стор. 170, 171.

тя; це означає, що його ворожість до свого завзяття не треба сприймати серйозно, хоч святий Макс і поводиться щодо неї «з льодяною холодністю», «з недовірливістю» і як «найнепримиренніший ворог».— Оскільки святий Макс зазнає завзяття, тобто оскільки завзяття є його дійсна властивість, остільки він ставиться до неї не як творець; оскільки ж він ставиться до неї як творець, остільки він не зазнає дійсного завзяття,— завзяття чуже йому, не властиве йому. Доти, поки він зазнає завзяття, він не власник завзяття, а як тільки він стає його власником, він перестає зазнавати завзяття. Він, будучи цілісним комплексом, є в кожну мить, як творець і власник, сукупністю всіх своїх властивостей за винятком однієї, яку він протиставить собі як творіння і власність, протиставить сукупності всіх інших властивостей,— так що йому завжди *чужа* саме *та* властивість, яку він особливо підкреслює як *свою*.

Як не фантастично звучить справжня історія святого Макса про його героїчні подвиги, що відбуваються в ньому самому, в його власній свідомості, все ж безперечним лишається той факт, що існують рефлектуючі індивіди, які вважають, що в рефлексії і за допомогою її вони піднеслися над усім *, тоді як насправді вони ніколи не підносяться над рефлексією.

Цей викрут — утверджувати себе проти будь-якої певної властивості як особу, що має також і інші визначення, в даному прикладі як *власника рефлексії, спрямованої на протилежне,*— цей прийом можна знов застосувати з необхідними варіаціями до якої завгодно властивості. Наприклад, моя байдужість може не поступатися перед байдужістю найбільш пересиченої людини; але водночас я ставлюсь до цієї своєї байдужості з крайньою гарячністю, недовірливістю і як її найнепримиренніший ворог і т. д.

[Не треба забувати, що той цілісний комплекс усіх його властивостей, той власник, у ролі якого святий Санчо, рефлектуючи, виступає проти однієї певної властивості,— є в даному разі не що інше, як проста рефлексія Санчо над цією однією властивістю. Цю властивість він перетворив у своє Я, висуваючи, замість цілісного комплексу, одну якість — суто рефлективну — і виставляючи проти кожної із своїх властивостей, як і проти всіх їх разом, тільки одну якість рефлексії, якесь Я,] і притому висуваючи себе як представлюване Я.

Це вороже ставлення до самого себе, цю пишномовну пародію бентамівської бухгалтерії своїх власних інтересів і властивостей [204] висловлює тепер він сам.

---

* Далі в рукопису перекреслено: «Насправді все це — лише пишномовне зображення буржуа, який контролює кожний свій душевний рух, щоб не зазнати збитку, але водночас чваниться всілякими своїми властивостями, наприклад філантропічним запалом, до якого йому треба було б ставитися «з льодяною холодністю, недовір'ям і найнепримиреннішою ворожістю», щоб не втратити себе при цьому як власника, а залишитися власником філантропії. Але святий Макс жертвує властивістю, до якої він ставиться як «найнепримиренніший ворог», заради свого рефлектуючого Я, заради своєї рефлексії, тимчасом як буржуа жертвує своїми нахилами і бажаннями завжди заради певного *дійсного* інтересу». *Ред.*

Стор. 188: «Той чи інший інтерес, на що б він не був спрямований, здобув у моїй особі собі раба, якщо Я не можу від нього звільнитися; вже не він — Моя власність, а Я — Його власність. Відгукнемося ж на вказівку критики — почувати себе привільно тільки в руйнуванні».

«Ми»! — Хто це «Ми»? «Нам» і на думку не спадає «відгукуватися» на «вказівку критики».— Таким чином, святий Макс, що перебуває в даний момент під поліцейським наглядом «критики», вимагає тут — «однакового благоденства усіх», «рівного благоденства всіх в одному і тому ж відношенні», «прямого тиранічного панування *релігії*».

Його заінтересованість у незвичайному розумінні виявляється тут як небесна незаінтересованість.

А втім, нам тут уже нічого довго говорити про те, що в існуючому суспільстві від святого Санчо зовсім не залежить, «чи добуває який-небудь інтерес в його особі собі раба» і «чи зможе він цього інтересу позбутися». Затвердіння інтересів завдяки поділові праці і класовим відносинам ще значно очевидніше, ніж затвердіння «потягів» і «думок».

Щоб перевершити критичну критику, наш святий мусив би дійти, принаймні, до руйнування руйнування, бо інакше руйнування залишається інтересом, від якого він не може звільнитися, який в його особі здобув собі раба. Руйнування вже не є більше його власність, а він — власність руйнування. [Коли б у тільки що наведеному прикладі він хотів бути послідовним, він повинен був би трактувати своє завзяття проти свого «завзяття» як «інтерес» і поставитись до нього «як непримиренний ворог». Але він повинен був би взяти до уваги також свою «льодяну» незаінтересованість щодо свого «льодяного» завзяття і так само зробитися зовсім «льодяним»,— чим він, звичайно, позбавив би свій первісний «інтерес», а тим самим і себе, від «спокуси» крутитися кругом на спекулятивному каблуці.] — Замість цього він спокійнісінько продовжує (там же):

«Я турбуватимуся тільки про забезпечення за Собою Моєї власності» (тобто про забезпечення Себе від Моєї власності) «і, щоб забезпечити її, Я повсякчасно вбираю її знов у Себе, знищую в ній найменший порив до самостійності і поглинаю її, перш ніж вона встигне затвердіти і зробитися настирливою ідеєю або манією».

Як це тільки Штірнер умудряється «поглинати» тих осіб, які становлять його власність!

Штірнер тільки що дозволив «критиці» нав'язати йому якесь «покликання». Він твердить, що це «покликання» він зараз же знов поглинає,— він говорить на стор. 189:

«Я роблю це, однак, не заради мого людського покликання, а тому, що Я сам закликаю Себе до цього».

Коли я не закликаю себе до цього, я, як ми тільки що чули, є рабом, а не власником, не справжнім егоїстом, я ставлюсь тоді

до себе не як творець, як це треба було б робити мені як справжньому егоїстові; і, виходить, оскільки хто-небудь хоче бути справжнім егоїстом, він повинен закликати себе до цього вказаного «критикою» покликання. Таким чином, це — загальне покликання, покликання для всіх, не тільки *його* покликання, а й його *покликання*.— З другого боку, справжній егоїст виступає тут як недосяжний для більшості індивідів ідеал, бо (стор. 434) «обмежені від природи голови безперечно становлять найчисленніший клас людей»,— а як могли б ці «обмежені голови» проникнути в таїнство необмеженого поглинання самого себе і всього світу.— А втім, всі ці страшні вирази — знищувати, поглинати і т. д.— являють собою лише нову варіацію наведеної вище «льодяної холодності найнепримиреннішого ворога».

Тепер, нарешті, ми можемо як слід зрозуміти штірнерівські заперечення проти комунізму. Вони були не чим іншим, як попереднім, прихованим узаконенням його згідного з собою егоїзму, в якому ці заперечення воскресають у плоті. [«*Рівне благоденство всіх в одному і тому ж відношенні*» воскресає у вигляді вимоги, щоб «*Ми* всі почували себе привільно в руйнуванні». «*Турбота*» воскресає і у вигляді єдиної «турботи» про забезпечення за собою свого Я як власності; але «з бігом часу» знов виникає «турбота про те, як» прийти до єдності,— до єдності творця і творіння. І, нарешті, знов з'являється гуманізм, який у вигляді справжнього егоїста постає перед емпіричними індивідами як недосяжний ідеал.] Отже, фразу на стор. 117 «Книги» треба читати так: Згідний з собою егоїзм прагне по-справжньому перетворити кожну людину в «таємну поліцейську державу». Шпигунка «рефлексія» стежить за кожним рухом духа і тіла, і всяка діяльність і думка, всякий прояв життя є для неї справа рефлексії, тобто справа поліції. В цій розірваності людини, в її розпаді на «природний потяг» і «рефлексію» (плебейство всередині нас, творіння і внутрішня поліція, творець) і полягає згідний з собою егоїст *.

Гесс («Останні філософи», стор. 26) дорікнув нашому святому в тому, що

> «він постійно перебуває під таємним поліцейським наглядом своєї критичної совісті... Він не забув «вказівку критики... почувати себе привільно тільки в руйнуванні»... Егоїст, — нагадує йому весь час його критична совість,— нічим не повинен цікавитися настільки, щоб цілком віддатися своєму предметові» і т. ін.

Святий Макс «уповноважує себе» заперечити на це так:

> Коли «Гесс говорить про Штірнера, начебто він постійно перебуває і т. д., то це означає тільки, що, коли він критикує, він хоче критикувати не як попало»

* Далі в рукопису перекреслено: «Якщо, зрештою, у святого Макса «один високопоставлений прусський офіцер» говорить: «Кожний пруссак носить у грудях свого жандарма»,— то він, очевидно, хотів сказати: королівського жандарма; тільки «згідний з собою егоїст» носить у грудях *свого власного* жандарма». *Ред.*

(тобто, зауважимо в дужках, не єдиним способом), «не верзти дурниць, а саме по-справжньому» (тобто по-людському) «критикувати».

«Що означало», коли Гесс говорив про таємну поліцію і т. д., настільки ясно з наведених слів Гесса, що навіть «єдине» розуміння цих слів святим Максом може бути пояснене тільки як навмисне нерозуміння. Його «віртуозність мислення» перетворюється тут у віртуозність в брехні,— віртуозність, яку ми, звичайно, не поставимо йому в докір, оскільки вона була тут для нього єдиним виходом, але яка дуже погано гармонує з надто витонченими, скрупульозними розрізненнями в питанні про право брехати, які наводить він в іншому місці «Книги». А втім, ми вже довели Санчо,— докладніше, ніж він на те заслуговує,— що «коли він критикує», то зовсім не «критикує дійсно», а «критикує як попало» і «верзе дурниці».

Отже, відношення справжнього егоїста, як творця, до себе, як до творіння, було спочатку визначене в тому розумінні, що проти визначення, в якому він фіксував себе як творіння,— наприклад, проти себе як мислячого, як духа,— він утверджує себе як істоту ще й інакше визначену, як плоть. Далі він утверджував себе вже не як *дійсно* ще й інакше визначену істоту, а як *просте уявлення про наявність ще й іншої визначеності* взагалі,— отже, у нашому прикладі, як істоту також і немислячу, позбавлену думок або байдужу до мислення; однак і це уявлення він знов відкидає, як тільки виявляється його безглуздість. Дивись вище про крутіння на спекулятивному каблуці *. Отже, творча діяльність полягала тут у рефлексії, що таке-то визначення, в даному разі мислення, може бути і байдужим для нього, тобто вона полягала в рефлектуванні взагалі; в результаті він і створює, звичайно, тільки рефлективні визначення, якщо взагалі що-небудь створює (наприклад, уявлення про протилежність, немудра суть якого прикривається всілякими вогнедишними арабесками).

Що ж до *змісту* його як творіння, то ми бачили, що він ніде не створює цей зміст, ці певні властивості, наприклад своє мислення, своє завзяття і т. д., а дає тільки рефлективне визначення цього змісту як творіння, тільки уявлення про те, що ці певні властивості є суть його творіння. Всі його властивості наперед притаманні йому, а звідки вони походять, для нього байдуже. Отже, йому немає потреби розвивати їх — наприклад, учитися танцювати, щоб стати паном над своїми ногами, або вправляти свою думку на матеріалі, що є не у всякого і не для всякого доступному, щоб стати власником свого мислення; йому немає також потреби думати про суспільні відносини, від яких у дійсності залежить, наскільки індивід може розвиватися.

* Див. цей том, с. 220. *Ред.*

Штірнер у дійсності тільки звільняється від однієї властивості за допомогою другої (тобто звільняється від пригнічення своїх інших властивостей цією «другою»). Але, як ми вже показали, насправді він звільняється від неї лише остільки, оскільки ця властивість не тільки досягла вільного розвитку і не залишилась простим задатком, [але і оскільки суспільні відносини дозволили йому рівномірно розвинути *цілу сукупність* властивостей, а саме завдяки поділові праці *, і оскільки вони, внаслідок цього, дали йому змогу переважно здійснювати одну-єдину пристрасть, наприклад, пристрасть писати книги. Взагалі безглуздо припускати, як це робить святий Макс, що можна задовольнити одну яку-небудь пристрасть, відірвану від усіх інших, що можна задовольнити її], не задовольнивши разом з тим *себе*, цілісного живого індивіда. Якщо ця пристрасть набирає абстрактний, відособлений характер, якщо вона протистоїть мені як якась чужа сила, якщо, таким чином, задоволення індивіда виявляється однобічним задоволенням одної-однісінької пристрасті,— то залежить це зовсім не від свідомості або «доброї волі» і вже тим більше не від недостатньої рефлексії над поняттям властивості, як це уявляє собі святий Макс.

Це залежить не від *свідомості*, а від *буття;* не від мислення, а від життя; це залежить від емпіричного розвитку і прояву життя індивіда, залежних, у свою чергу, від суспільних відносин. Якщо обставини, в яких живе цей індивід, роблять для нього можливим лише однобічний розвиток однієї якої-небудь властивості за рахунок усіх інших, якщо вони дають йому матеріал і час для розвитку однієї тільки цієї властивості, то цей індивід і не може піти далі однобічного, потворного розвитку. Ніяка моральна проповідь тут не допоможе. І той спосіб, яким буде розвиватися ця одна, особливо культивована властивість, залежить знов-таки, з одного боку, від матеріалу, який надається для її розвитку, а з другого — від міри і характеру пригніченості інших властивостей. Саме тому, що мислення, наприклад, є мислення даного певного індивіда, воно лишається *його* мисленням, визначуваним його індивідуальністю і тими відносинами, в рамках яких він живе; отже, мислячому індивідові зовсім немає потреби вдаватися до тривалої рефлексії над мисленням як таким, щоб оголосити своє мислення своїм власним мисленням, своєю власністю,— воно з самого початку є його власне, своєрідно визначене мислення, і саме ця його своєрідність [виявилась у святого Санчо «протилежністю» цієї властивості, виявилась своєрідністю, яка існує тільки «*в собі*»]. В індивіда, наприклад, життя якого охоплює широке коло різноманітної діяльності і різних видів практичного ставлення до світу і є, таким чином, багатостороннім життям,— у такого індивіда

* Див. цей том, с. 216. *Ред.*

мислення має такий же характер універсальності, як і всякий інший прояв його життя. Через це воно не затвердіває у вигляді абстрактного мислення і не потребує складних фокусів рефлексії, коли індивід переходить від мислення до будь-якого іншого прояву життя. Воно з самого початку є моментом у цілісному житті індивіда — моментом, який, залежно від *потреби,* то зникає, то відтворюється.

Інша справа в обмеженого тісними рамками берлінського шкільного наставника або у письменника, діяльність якого обмежується важкою роботою, з одного боку, і втішанням думкою — з другого, світ якого простягається від Моабіта до Кепеніка і наглухо забитий за Гамбурзькою брамою [205], відносини якого до цього світу зведені до мінімуму його жалюгідним становищем у житті. У такого індивіда, коли він відчуває потребу думки, мислення неминуче стає таким же абстрактним, як сам цей індивід та його життя, і протистоїть йому, позбавленому всякої опірності, у вигляді косної сили, діяльність якої дає індивідові можливість втекти на мить з його «поганого світу», дає можливість хвилинної насолоди. У такого індивіда нечисленні потяги, які ще залишилися, потяги, що виникають не стільки із стосунків з зовнішнім світом, скільки з будови людського тіла, проявляються лише *рефлекторними поштовхами,* тобто вони набирають у рамках свого обмеженого розвитку того ж однобічного і грубого характеру, як і його мислення, з'являються лише через великі проміжки часу і під тиском непомірно розрослого переважного потягу (підкріплювані безпосередніми фізичними причинами, [наприклад спазмами в животі) і проявляються бурхливо і насильно, грубо витісняючи звичайний, природний потяг, що приводить до дальшого посилення їх влади над мисленням. Само собою зрозуміло, що шкільно-наставницька думка рефлектує і вправляється в розумуваннях над цим емпіричним фактом по-шкільно-наставницькому. Але проста заява, що Штірнер взагалі «створює» свої властивості, не пояснює навіть їх розвитку в певному напрямі]. Чи розвиваються ці властивості в універсальному чи в місцевому масштабі, чи підносяться вони над місцевою обмеженістю, чи залишаються в полоні у неї, це залежить не від Штірнера, а від розвитку світових зносин і від тієї участі, яку він і місцевість, де він живе, беруть у них. За сприятливих обставин окремим особам дозволяє звільнитися від їх місцевої обмеженості аж ніяк не те, що індивіди у своїй рефлексії уявляють, ніби вони знищили або збираються знищити свою місцеву обмеженість, а лише той факт, що вони у своїй емпіричній дійсності і внаслідок емпіричних потреб дійшли до встановлення світових зносин *.

* Далі в рукопису перекреслено: «Це специфічно революційне ставлення комуністів до колишніх умов життя індивідів було зображено вже вище. Святий Макс визнає в одному пізнішому, мирському місці, що Я дістає від світу (фіхтевський) «поштовх». Що комуністи мають намір узяти під свій контроль цей «поштовх», який (коли не

Єдине, чого досягає наш святий з допомогою свого болючого рефлектування над своїми властивостями і пристрастями, це те, що цим безустанним крутійством і вознею з ними він отруює собі насолоду ними і їх задоволенням.

Святий Макс творить, як уже було сказано, тільки себе як творіння, тобто він обмежується тим, що підводить себе під цю категорію творіння. [Його діяльність як творця полягає в тому, що він розглядає себе як творіння, причому він навіть не дбає про те, щоб знову знищити це роздвоєння себе на творця і творіння,— роздвоєння, яке є його власним продуктом. Роздвоєння на «зв'язане з сутністю» і «не зв'язане з сутністю» стає у нього перманентним життєвим процесом, отже, стає пустою видимістю, тобто його власне життя існує тільки в «чистій» рефлексії, не стаючи навіть дійсним буттям; і оскільки це буття знаходиться весь час поза ним і його рефлексією, то він марно намагається зобразити рефлексію як щось зв'язане з сутністю.

«Але оскільки цей ворог» (тобто справжній егоїст як творіння)] «породжує себе у своїй поразці, оскільки свідомість, фіксуючись на ньому, не звільняється від нього, а постійно спиняється на ньому і постійно бачить себе заплямованою, і оскільки цей зміст його прагнення є разом з тим самим низьким, то ми знаходимо лише обмежену собою і своїми маленькими справами» (тобто бездіяльністю), «обмежену особистість, яка *длубається в собі* і така ж *нещасна*, як і *жалюгідна*» (Гегель) [206].

Те, що сказано нами досі про роздвоєння Санчо на творця і творіння, він висловлює, нарешті, сам у логічній формі: творець і творіння перетворюється в Я припускаюче і Я припускане, resp.* (оскільки його припускання [свого Я] є *покладання*) в Я покладаюче і Я покладене:

«Я з Свого боку виходжу з певного припущення, оскільки я *припускаю* себе; але Моє припущення не прагне до своєї довершеності» (скоріше святий Макс добивається його приниження), «а служить мені лише предметом насолоди і поглинення» (завидна насолода!). «Я живлюсь самим тільки Моїм припущенням і існую лише остільки, оскільки поглинаю його. Але *тому*» (велике «тому!») «вказане припущення зовсім не є припущенням; *бо оскільки*» (велике «бо оскільки»!) «Я — Єдиний» (читай: справжній, згідний з собою егоїст), «то Я нічого не знаю про двоїстість припускаючого і припусканого Я («недовершеного» і «довершеного» Я або Людини)» — читай: довершеність мого Я полягає тільки в тому, що *я* в кожну мить знаю себе як недовершене Я, як творіння,— «*але*» (величезне «але»!) «те, що Я поглинаю Себе, означає лише, що Я є». (Читай: Та обставина, що Я є, означає тут лише те, що Я в уяві поглинаю властиву мені категорію припущеного.) «Я не припускаю Себе, бо кожну мить Я ще взагалі тільки покладаю або творю Себе» (тобто покладаю і творю як припущеного, покладеного або створеного), «і є Я лише тому, що Я не припущений, а покладений» (читай: і є лише тому, що Я припущений вже до мого покладання), «і покладений знов-таки лише в той момент, коли Я покладаю Себе, тобто Я — творець і творіння в одній особі».

обмежитися пустою фразою) стає, правда, дуже складним і різноманітно визначеним «поштовхом», — це, звичайно, для святого Макса надто зухвала думка, щоб він міг спинитися на ній». *Ред.*

* — respective — відповідно. *Ред.*

Штірнер — «статечний муж», бо він завжди — поставлене Я, а його Я є «*також* і муж» (Віганд, стор. 183). «*Тому*» він — статечний муж; «*бо оскільки*» його пристрасті ніколи не штовхають його на ексцеси, «*то*» він являє собою те, що бюргери називають статечною людиною, «*але*» та обставина, що він статечна людина, «означає лише», що він завжди веде рахунок своїм власним перетворенням і заломленням.

Те, що досі,— говорячи на цей раз, слідом за Штірнером, словами Гегеля,— було тільки «для нас», а саме творчою діяльністю, що не мала ніякого іншого змісту, крім загальних рефлективних визначень, те «покладено» тепер самим Штірнером. Боротьба святого Макса проти «*Сутності*» досягає саме тут своєї «кінцевої мети», оскільки він самого себе ототожнює з сутністю і навіть з суто спекулятивною сутністю. [Відношення творця і творіння перетворюється у розкриття *самоприпущення*, тобто Штірнер перетворює в надто «безпорадне» і плутане уявлення те, про що Гегель говорить в «ученні про сутність» з приводу рефлексії. Справді, оскільки святий Макс висмикує *один* момент своєї рефлексії, а саме, покладаючу рефлексію, то його фантазії стають «негативними», бо він,— щоб відрізнити себе, як покладаючого, від себе, як покладуваного,— перетворює себе і т. ін. в «самоприпущення», а рефлексію — в містичну протилежність творця і творіння.] Мимохідь треба зауважити, що Гегель розглядає в цьому відділі «Логіки» «махінації» «творчого Ніщо», чим і пояснюється, чому святий Макс уже на стор. 8 повинен був «покласти» себе як це «творче Ніщо».

Ми тепер «епізодично вставимо» кілька місць із гегелівського роз'яснення самоприпускання, щоб порівняти їх з роз'ясненням святого Макса. Але оскільки Гегель пише не так незв'язно і «як попало», як Jacques le bonhomme, то ми змушені зібрати ці місця з різних сторінок «Логіки», щоб привести їх у відповідність з великою тезою Санчо.

«Сутність припускає саму себе, і зняття цієї передумови є вона сама. Оскільки вона є відштовхування себе від самої себе або байдужість до себе, негативне ставлення до себе, то вона, отже, протиставить себе самій собі... покладання не має передумови... інше покладено тільки самою сутністю... Отже, рефлексія є тільки негативне самої себе. Як передпосилаюча, вона є просто покладаюча рефлексія. Отже, вона полягає в тому, щоб бути самою собою і не самою собою в певній єдності» («творцем і творінням заодно») («Логіка» Гегеля, II, стор. 5, 16, 17, 18, 22).

При штірнерівській «віртуозності мислення» можна було б чекати, що він розпочне дальші дослідження в гегелівській «Логіці». Однак він від цього розсудливо утримався. В противному разі він з'ясував би, що він, як тільки «покладене» Я, як творіння, тобто оскільки він має *наявне буття*, є лише *уявне* Я, а «*сутністю*», *творцем*, він є лише остільки, оскільки *не* існує, а тільки уявляє

себе. Ми вже бачили, і ще побачимо далі, що всі його властивості, вся його діяльність і все його відношення до світу є пуста видимість, яку він собі створює, є не що інше, як «жонглерство на канаті об'єктивного». Його Я завжди лишається німим, прихованим «Я», прихованим в його *Я*, уявленому як *сутність*.

Отже, оскільки справжній егоїст в його творчій діяльності є тільки парафраза спекулятивної рефлексії або чистої сутності, то, «згідно з міфом», «шляхом природного розмноження» і виходить те, щó виявилося вже при розгляді «тяжких життєвих битв» справжнього егоїста,— а саме, що його «творіння» зводяться до найпростіших рефлективних визначень, [як тотожність, відмінність, рівність, нерівність, протилежність і т. д.,— до рефлективних визначень, які він намагається з'ясувати собі на своєму «Я», «чутка про яке дійшла до самого Берліна». Про його *позбавлене передумов* Я ми ще при нагоді «дещо почуємо».] Дивись, між іншим, «Єдиного» *.

Як у конструкції історії *у Санчо* більш пізнє історичне явище перетворюється, за методом Гегеля, в причину, в творця більш раннього явища, так у згідного з собою егоїста сьогоднішній Штірнер перетворюється у творця вчорашнього Штірнера, хоч, кажучи його мовою, сьогоднішній Штірнер є творіння вчорашнього Штірнера. Рефлексія, правда, перевертає все це, і в рефлексії вчорашній Штірнер є творцем сьогоднішнього як продукт рефлексії, як уявлення,— подібно до того як у рамках рефлексії відношення зовнішнього світу є в Штірнера *творіннями* його рефлексії.

Стор. 216: «*Шукайте* в «самовідреченні» не свободу, яка саме і відриває Вас від самих Себе, а *шукайте* самих Себе» (тобто шукайте самих Себе у самовідреченні), «*станьте егоїстами,* хай стане кожний з Вас *всемогутнім* Я!»

Після всього викладеного вище нам не треба дивуватися, якщо далі святий Макс знов відноситься до цієї тези як творець і найнепримиренніший ворог і «зводить» свій піднесений моральний постулат: «хай стане кожний *всемогутнім* Я» до того, що кожний і без того робить те, що в його силах, а в його силах те, щó він робить, і тим самим є, звичайно, для святого Макса «всемогутнім».— А втім, у наведеному положенні міститься в концентрованому вигляді все безглуздя згідного з собою егоїста. Спочатку йде моральна заповідь шукання, і до того ж шукання самого себе. Це визначається таким чином, що людина повинна стати чимсь таким, чим вона ще не є, а саме егоїстом, а егоїст цей визначається як «всемогутнє Я», в якому своєрідна могутність перетворилася з дійсної могутності в Я, у всемогутність, у фантастичне уявлення могутності. Отже, шукати самого себе — означає стати іншим, у порівнянні з тим, що ти є, і до того ж стати *всемогутнім,* тобто стати нічим, небилицею, фантасмагорією.

---

* Див. цей том, с. 380—381. *Ред.*

Тепер ми вже настільки просунулися вперед, що можемо викрити одну з найглибших таємниць Єдиного і разом з тим розв'язати проблему, яка протягом тривалого часу тримає цивілізований світ у тривожному напруженні.

Хто такий Шеліга? Так запитує від часів критичної «Literatur-Zeitung» (дивись «Святе сімейство» і т. д.) кожний, хто стежив за розвитком німецької філософії. Хто такий Шеліга? Всі запитують, всі насторожено прислухаються при варварському звучанні цього імені,— але відповіді немає.

Хто такий Шеліга? Святий Макс дає нам ключ до цієї «таємниці всіх таємниць».

Шеліга, це — Штірнер як творіння; Штірнер, це — Шеліга як творець. Штірнер — це «Я», що фігурує в «Книзі», Шеліга — це фігуруюче в ній «Ти». Штірнер як творець ставиться через це до свого творіння — Шеліги як до свого «найнепримиреннішого ворога». Як тільки Шеліга хоче здобути самостійність у відношенні до Штірнера — нещасливу спробу в цьому напрямі він зробив у «Norddeutsche Blätter» [207],— святий Макс «вбирає» його знов «у себе»; такий експеримент, спрямований проти шелігівської спроби, пророблено на стор. 176—179 «Апологетичного коментарія» у Віганда. Боротьба творця проти творіння, Штірнера — проти Шеліги — це, однак, тільки уявна боротьба: [Шеліга висуває тепер проти свого творця фрази, що належать самому творцю,— наприклад, твердження, «що тіло, як таке, тіло само по собі, є відсутність думок» (Віганд, стор. 148). Святий Макс думав при цьому, як ми бачили, тільки про чисту плоть, про тіло до його утворення, і визначив при цьому тіло, як «інше у відношенні до думки», як не-думку і не-мислення,] тобто як відсутність думок; а далі він в одному місці навіть прямо прорікає, що *тільки* відсутність думок (як раніше *тільки* плоть — обидва поняття, таким чином, ототожнюються) врятовує його від думок (стор. 196). — Ще значно разючіший доказ цього таємничого зв'язку ми знаходимо у Віганда. Ми вже бачили на стор. 7 «Книги», що «Я», тобто Штірнер, є «Єдиний». На стор. 153 «Коментарія» він звертається до свого «Ти»: *«Ти»...— «зміст фрази»*, тобто зміст «Єдиного», і на тій же сторінці сказано: «те, що *сам він, Шеліга, є зміст фрази,*— він випускає з уваги». «Єдиний» є фраза, як буквально говорить святий Макс. Як *«Я»*, тобто взятий за *творця*, він *власник фрази;* це — *святий Макс*. Як *«Ти»*, тобто взятий за *творіння*, він — *зміст фрази;* це — *Шеліга*, як нам тільки що сповістили. Шеліга як творіння виступає як самовідданий егоїст, як цілком звироднілий Дон-Кіхот; Штірнер як творець виступає як егоїст у звичайному розумінні, як святий Санчо Панса.

Отже, тут проявляється друга сторона протилежності творця і творіння, причому кожна з обох сторін містить свою протилежність у собі самій. Санчо Панса — Штірнер, егоїст у звичайному

розумінні, перемагає тут Дон-Кіхота — Шелігу, самовідданого та ілюзорного егоїста, перемагає його саме *як* Дон-Кіхота своєю вірою у світове панування Святого. [Ким був взагалі штірнерівський егоїст у звичайному розумінні, як не Санчо Пансою, його самовідданий егоїст — як не Дон-Кіхотом, а їх взаємовідносини в його дотеперішній формі — як не ставленням Санчо Панси — Штірнера до Дон-Кіхота — Шеліги? Тепер у ролі Санчо Панси Штірнер належить собі як Санчо лише для того, щоб запевнити Шелігу як Дон-Кіхота, що він перевершує його в донкіхотстві, і відповідно до цієї ролі, як наперед дане загальне донкіхотство, нічого не робить проти донкіхотства свого колишнього пана (донкіхотства, якому він присягається з усією відданістю слуги)], проявляючи при цьому описане вже Сервантесом лукавство. За своїм справжнім змістом він, таким чином,— захисник практичного дрібного буржуа, але він ополчається проти відповідної дрібному буржуа свідомості, яка кінець кінцем зводиться до ідеалізуючих уявлень дрібного буржуа про недосяжну для нього буржуазію.

Отже, Дон-Кіхот став тепер, в особі Шеліги, на службу до свого колишнього зброєносця.

До якої міри Санчо ще зберіг у своєму новому «перетворенні» свої старі звички,— це він виявляє на кожній сторінці. «Поглинення» і «пожирання» все ще становлять його головні якості, «природна боязкість» все ще володіє ним настільки, що як король прусський, так і князь Генріх LXXII перетворюються в його очах у «китайського богдихана» або в «султана», і він зважується говорити тільки про «н....... * палати»; все ще сипле він навколо себе словечка і вислівчики із своєї подорожньої торби, все ще боїться «привидів» і навіть твердить, що тільки вони й страшні; єдина різниця в тому, що поки Санчо ще не був святим, його дурили мужики в трактирі, а коли він досяг святості, він безперестану дурить сам себе.

Але повернемося до Шеліги. Хто не відкрив давним-давно перста Шеліги в усіх «фразах», які святий Санчо вкладав в уста своєму «Ти»? Але не тільки у фразах цього «Ти», а і в тих фразах, в яких Шеліга виступає як творець, тобто як *Штірнер,* завжди можна виявити сліди Шеліги. Однак, оскільки Шеліга є творіння, то в «Святому сімействі» він міг фігурувати лише як *«таємниця»*. Розкриття цієї таємниці могло бути справою тільки Штірнера як творця. Ми, правда, неясно відчували, що в основі тут лежить якась велика, священна подія. І ми не помилилися. Єдина подія лишається воістину нечуваною і небувалою, вона перевершує навіть пригоду з сукновальними молотами у двадцятому розділі Сервантеса.

* німецькі. *Ред.*

3. Одкровення Іоанна Богослова, або «Логіка нової мудрості»

На початку було слово, логос. У ньому було життя, і життя було світло людей. І світло у темряві світить, і темрява *не огорнула* його. Було світло істинне, у світі було, і світ не пізнав його. Прийшов він *у свою власність,* і свої його не прийняли. А тим, що прийняли його, [віруючим в ім'я Єдиного, дав він владу бути власниками. Але хто бачив коли-небудь Єдиного? [208]

Розглянемо тепер це «світло світу» в «Логіці нової мудрості», бо святий Санчо не заспокоюється на своїх попередніх знищеннях.

Коли йдеться про нашого «єдиного» автора, то зрозуміло само собою, що основою його геніальності є блискучий ряд особистих переваг, які становлять його особливу віртуозність мисленнят Оскільки] всі ці переваги уже докладно показані вище, то ту. буде досить дати короткий список найголовніших з них: неохайність у мисленні — плутаність — незв'язність — неприхована безпорадність — нескінченні повторення — постійна суперечність з самим собою — незрівнянні порівняння — спроби залякати читача — систематичне вимагання чужих думок, що застосовує як підойми слівця: «Ти», «Щось», «Хтось» і т. д. і грубе зловживання сполучниками «Бо», «Через те», «Через це», «Оскільки», «Отже», «Але» і т. д.— неуцтво — важкі запевнення — висока безтурботність — революційні фрази і безтурботні думки — недорікуватість — пишномовна вульгарність і кокетування дешевенькою неблагопристойністю — піднесення посильного Нанте [209] до рангу абсолютного поняття — залежність від гегелівських традицій і ходячих берлінських фраз — словом, ріденька злидарська юшка (на 491 стор.), приготовлена за всіма правилами Рамфорда.

У цій злидарській юшці плаває, у вигляді кісток, цілий ряд *переходів,* деякі зразки їх ми наведемо тут для розваги звичайної такої пригніченої німецької публіки:

«Чи не могли б ми — але ж — іноді розділяють — Але можна — Для дійсності того... необхідне особливо те, про що часто... згадують — і це називається — Тепер, скажемо на закінчення, мабуть ясно — тим часом — тут можна, до речі, подумати — якби не — або якби, наприклад, не було — це веде далі... до того, що... не важко — З певної точки зору міркують приблизно так,— напр., і т. д.» і т. ін., і «так воно залишається» у всіляких «перетвореннях»

Ми можемо тут же відзначити [один логічний трюк, про який не можна вирішити, чи зобов'язаний він своїм існуванням хваленій порядності Санчо чи безладності його думок. Цей трюк полягає в тому, щоб з якого-небудь уявлення або поняття, що має цілий ряд цілком усталених сторін, вихопити *одну* сторону, розглядаючи її як досі єдину і одним одну, підсунути її поняттю як

його *єдину визначеність* і потім висувати проти неї всяку іншу сторону під новою назвою, як щось оригінальне. Така справа, як ми побачимо далі, з поняттями свободи і особливості] *.

Серед категорій, зобов'язаних своїм походженням не стільки особі Санчо, скільки загальному замішанню, в якому перебувають тепер німецькі теоретики, перше місце посідає *незначне розрізнення,* завершення незначності. Оскільки наш святий весь час возиться з такими «найболючішими» протилежностями, як одиничне і загальне, приватний інтерес і загальний інтерес, звичайний егоїзм і самовідданість і т. д., то кінець кінцем справа доходить до наймізерніших взаємних поступок і угод між обома сторонами, які знов-таки грунтуються на найвитонченіших розрізненнях — на розрізненнях, спільне існування яких виражається словечком «*також*» і які потім знов відділяються одне від одного з допомогою убогого «*оскільки*». Подібними незначними розрізненнями є, наприклад, такі: як люди можуть *експлуатувати* один одного, але так, що ні один не робить цього *за рахунок другого;* щось може бути мені *властиве* або ж *навіяне* — і зв'язана з цим конструкція якоїсь *людської* і якоїсь *єдиної* роботи, існуючих одна поряд з другою; необхідне для *людського* життя і необхідне для *єдиного* життя; те, щó належить особистості в її чистому вигляді, і те, щó по суті є випадковим,— для розрізнення чого святий Макс, із своєї точки зору, позбавлений будь-якого критерію; те, що належить до *лахміття,* і те, що належить до *шкіри* індивіда; те, від чого він цілком *звільняється* за допомогою заперечення, і те, що він собі *привласнює;* чи приносить він у жертву саму тільки свою свободу чи саму тільки свою особливість, причому в останньому випадку він теж жертвує, проте лише *остільки, оскільки* він, власне кажучи, нічим не жертвує; стосунки з другим — як узи і як особисті відносини. Одні з цих розрізнень абсолютно незначні, інші втрачають, принаймні у Санчо, всякий смисл і зміст. Вершиною цих незначних розрізнень можна вважати розрізнення між *створенням світу* індивідом і *поштовхом,* який він дістає від світу. Якби, наприклад, він вникнув тут глибше в цей поштовх, в усьому обсязі і різноманітності впливів, які цей поштовх робить на нього, [він зрештою виявив би суперечність у тому, що він так само *сліпо залежить* від світу, як і егоїстично-ідеологічно *творить* його. (Дивись: «Моє самовтішання».) ** Він не ставив би тоді поряд свої «*також*» і «*остільки*» або «людську» і «єдину» роботу, одне не вступало б у нього в сутичку з другим, одне не нападало б на друге з тилу, і йому не доводилося б підставляти замість самого себе «*згідного з самим собою* егоїста»; а ми знаємо, що цього егоїста нічого було підставляти,] тому що він уже з самого початку був вихідною точкою.

* Див. цей том, с. 262—263. *Ред.*
** Див. цей том, с. 370—371. *Ред.*

Ця незначність розрізнень проходить через усю «Книгу», вона являє собою головну підойму також і для інших логічних трюків і виявляється особливо чітко в такій же самовдоволеній, як і в сміховинно-дешевій моральній казуїстиці. Так, нам пояснюється на прикладах, в яких випадках справжній егоїст має право брехати і в яких не має; в якій мірі обман чужого довір'я є «чимсь мерзенним» і в якій ні; в якій мірі імператор Сігізмунд і французький король Франціск І мали право порушувати свою присягу [210] і наскільки така їх поведінка була «ганебною»,— і інші такі ж витончені історичні ілюстрації. На противагу цим кропітким розрізненням і казуїстичним питаннячкам особливо рельєфно виступає байдужість Санчо, для якого все є однаковим і який відкидає всі дійсні, практичні і мислені розрізнення. Загалом ми можемо вже тепер зауважити, що його вміння розрізняти не йде ні в яке порівняння з його вмінням не розрізняти, робити всіх котів сірими у присмерках Святого і зводити всяку річ до чого завгодно — умілість, яка в *прикладці* знаходить своє адекватне вираження.

Обніми свого «ослика», Санчо, тут ти знайшов його знову! Весело скаче він тобі назустріч, забувши про стусани, якими ти наділяв його, і вітає тебе дзвінким голосом. Схилися перед ним на коліно, обніми його шию і виконай своє покликання, призначене тобі Сервантесом у XXX розділі.

Прикладка — це ослик нашого Санчо, його логічний і історичний локомотив, рушійна сила «Книги», приведена до свого найкоротшого і найпростішого вираження. Для перетворення одного уявлення в інше або для доведення тотожності двох цілком різнорідних речей підшукується кілька проміжних ланок, які, почасти за своїм змістом, почасти за етимологічним складом і почасти просто через своє звучання, придатні для встановлення мнимого зв'язку між обома основними уявленнями. Ці ланки пристібаються потім у вигляді прикладки до першого уявлення,— і притому так, що все далі відходиш від відправного пункту і все більше наближаєшся до бажаного місця. Коли ланцюг прикладок готовий настільки, що його можна безпечно замкнути, тоді заключне уявлення, з допомогою тире, теж пристібається у вигляді прикладки — і фокус пророблено. Це надзвичайно зручний спосіб контрабандного протягування думок, тим більш ефективний, чим більше він служить підоймою найголовніших міркувань. Коли цей фокус успішно пророблено кілька разів підряд, то можна, ідучи по стопах Санчо, викинути одну за одною окремі проміжні ланки і звести, нарешті, весь ланцюг прикладок до кількох найнеобхідніших крючків.

Прикладку можна далі, як ми вже бачили вище, також і перевернути і прийти таким чином до нових, більш складних фокусів і до ще більш дивовижних результатів. Ми бачили там же,

що прикладка є логічна форма нескінченного ряду, запозиченого з математики *.

Святий Санчо застосовує прикладку двояко: по-перше, суто логічно, при канонізації світу, де вона служить йому для перетворення будь-якої мирської речі у «Святе», і, по-друге, історично, при розгляді зв'язку різних епох і при їх узагальненні, причому кожний історичний ступінь зводиться до одного-єдиного слова, і кінець кінцем виходить той результат, що з останньою ланкою історичного ряду ми ні на волосину не просунулися далі першої ланки, і всі епохи цього ряду підводяться на закінчення під одну-єдину абстрактну категорію на зразок ідеалізму, залежності від думок і т. д. А коли треба надати історичному рядові прикладок видимість прогресу, то це досягається таким способом, що заключна фраза розуміється як завершення першої епохи ряду, а проміжні ланки — як висхідні ступені розвитку, що ведуть до останньої, завершальної фрази.

До прикладок примикає *синоніміка*, яку святий Санчо експлуатує на всі лади. Якщо два слова зв'язані етимологічно або хоч би тільки схожі своїм звучанням, то на них покладається солідарна відповідальність одне за одне,— а якщо одне слово має різні значення, то, залежно від потреби, воно вживається то в одному з них, то в другому, причому святий Санчо удає, ніби він говорить про один і той самий предмет у різних його «заломленнях». Особливу галузь синоніміки становить також *переклад*, коли який-небудь французький або латинський вислів доповнюється німецьким, яким він виражається тільки наполовину, а поряд з цим має ще й зовсім інші значення,— коли, наприклад, як ми бачили вище, слово «respektieren» перекладається: «зазнавати благоговіння і страх» і т. д. Згадаймо також слова Staat, Status, Stand, Notstand і т. д. ** У розділі про комунізм ми вже мали нагоду ознайомитися з численними прикладами такого вживання двозначних висловів. Розглянемо коротко ще один приклад етимологічної синоніміки.

«Слово «*Gesellschaft*» *** походить від слова «*Sal*». Коли в залі (*Saal*) є багато людей, то *зал* є причина того, що вони знаходяться в суспільстві. Вони *знаходяться* в суспільстві і становлять, щонайбільше, *салонне товариство*, ведучи розмову звичайними *салонними фразами*. Там же, де ми маємо дійсне *спілкування*, його треба вважати незалежним від суспільства» (стор. 286).

Оскільки «слово «Gesellschaft» походить від «Sal»» (що, до речі, неправильно, бо *первісними* коренями всіх слів є *дієслова*), то «Sal» повинно збігатися з «Saal». Але «Sal» означає на старо-верхньо-німецькій говірці *будівлю;* Kisello, Geselle ****,— звідки

---

* Див. цей том, с. 126—127. *Ред.*
** Див. цей том, с. 177—178. *Ред.*
*** — «суспільство». *Ред.*
**** — співмешканець. *Ред.*

походить Gesellschaft,— означає *домочадця*, так що «Saal» притягнуто сюди цілком довільно. Але це не має значення; «Saal» відразу ж перетворюється в «Salon», наче між старо-верхньо-німецьким «Sal» і ново-французьким «salon» не лежить відстань приблизно в тисячу років і стільки-то миль. Так суспільство перетворилося в салонне товариство, в якому, згідно з німецько-міщанським уявленням, відбувається спілкування тільки за допомогою фраз, але немає ніякого дійсного спілкування.— А втім, оскільки для святого Макса важливо тільки перетворити суспільство в «Святе», він міг би досягти цього значно коротшим шляхом, коли б він трохи глибше вивчив етимологію і заглянув у будь-який словник корінних слів. Якою знахідкою було б для нього відкриття етимологічного зв'язку між словами «Gesellschaft» і «selig» *, Gesellschaft — selig — heilig — das Heilige **,— що може мати простіший вигляд?

Якщо етимологічна синоніміка «Штірнера» правильна, то комуністи шукають істинне графство, графство як святе. Як Gesellschaft походить від Sal, будівля, так Graf (готське garâvjo) від готського râvo, дім. Sal, будівля = Râvo, дім, отже — Gesellschaft = Grafschaft ***. Префікси і суфікси в обох словах однакові, корінні склади мають однакове значення — отже, святе суспільство комуністів і є святе графство, графство як Святе,— що може мати простіший вигляд? Святий Санчо неясно відчував це, коли побачив у комунізмі завершення ленної системи, тобто системи графств.

Синоніміка служить нашому святому, з одного боку, для перетворення емпіричних відношень у спекулятивні: слово, вживане як у практичному житті, так і в філософській спекуляції, він застосовує в його спекулятивному значенні, кидає декілька фраз про це спекулятивне значення і потім удає, що він тим самим піддав критиці і ті реальні відношення, які теж позначаються цим словом. Так він робить із словом *«спекуляція»*. На стор. 406 «спекуляція» з двох боків «проявляється» як *єдина* сутність, що прибирається в «двоякий пррояв» — о, Шеліга! Він ополчається проти *філософської* спекуляції і вважає, що покінчив тим самим і з *комерційною* спекуляцією, про яку він нічогісінько не знає.— З другого боку, та ж синоніміка служить йому, прихованому дрібному буржуа, для перетворення буржуазних відносин (дивись сказане вище в розділі про «комунізм» з приводу зв'язку мови з буржуазними відносинами) **** в особисті, індивідуальні відносини, які не можна зачепити, не зачепивши тим самим індивіда в його індивідуальності, «особливості» і «єдиності». Так Санчо використовує,

* — блаженний. *Ред.*
** — суспільство, блаженний, святий, святе. *Ред.*
*** — суспільство = графство. *Ред.*
**** Див. цей том, с. 194—195. *Ред.*

наприклад, етимологічний зв'язок між Geld * і Geltung **, Vermögen *** і vermögen **** і т. д.

Синоніміка, в сполученні з прикладкою, становить головну підойму його *шахрайських фокусів,* які ми вже викривали безліч разів. Щоб показати на прикладі, яка це немудра штука, проробимо і ми такий трюк à la Санчо.

Wechsel ***** як *зміна,* є закон явища, говорить Гегель. Звідси,— міг би продовжувати «Штірнер», — виникає таке явище, як суворість закону проти фальшивих *векселів;* закон, що підноситься над явищами, закон як такий, святий закон, закон як щось святе, само Святе — адже ось проти чого чиниться тут гріх і ось що повинно бути відомщене в покаранні. Або інакше: *Wechsel* в його «двоякому прояві», як вексель (lettre de change) і як зміна (changement), веде до *Verfall* ****** (échéance і décadence). *Занепад* як результат *зміни* спостерігається в історії, між іншим, у вигляді загибелі Римської імперії, феодалізму, Германської імперії і панування Наполеона. «Перехід від» цих великих *історичних криз* «до» *торговельних криз* наших днів «не важкий» , і саме цим пояснюється також, чому ці торговельні кризи завжди бувають зумовлені *закінченням строку векселів.*

Або він міг би також,— як він це зробив з «майном» і «грішми»,— виправдати «вексель» етимологічно і «з певної точки зору міркувати приблизно так»: комуністи хочуть, між іншим, усунути *вексель* (lettre de change). Але чи не є якраз *зміна* (changement) найбільша насолода в світі? Вони прагнуть, виходить, до мертвого, до нерухомого, до *Китаю* — це означає: довершений китаєць і є комуніст. «Звідси» тиради комуністів проти *Wechsel*briefe і Wechsler *******. Як ніби не всякий лист є *Wechsel*brief — лист, що констатує певну *зміну,* і не всяка людина є *Wechselnder, Wechsler* ********.

Щоб надати видимості великої різноманітності нескладному характерові своєї конструкції і своїх логічних фокусів, святий Санчо потребує *епізоду.* Час від часу він «*епізодично*» вставляє яке-небудь місце, що стосується іншої частини книги, а то і зовсім могло б бути випущене, і таким чином ще більше розриває і без того розірвану в багатьох місцях нитку так званого розвитку своїх думок. Це супроводиться наївною заявою, що «Ми» «не ходимо по струнці» і викликає у читача після багаторазових повторень якусь нечуттєвість до всякої, навіть найбільшої незв'язності. Коли читаєш «Книгу», звикаєш до всього і кінець кінцем безмовно

* — гроші. *Ред.*
** — значення. *Ред.*
*** — майно. *Ред.*
**** — бути спроможним. *Ред.*
***** — зміна; вексель. *Ред.*
****** — закінчення строку; занепад. *Ред.*
******* — позикових листів і міняйлів. *Ред.*
******** Тут, як і вище, гра слів: «Wechsler» означає «міняйло», а також «мінлива людина» (у цьому значенні вжито і слово «Wechselnder»). *Ред.*

скоряєшся навіть найгіршому. А втім, ці епізоди, [як і треба було чекати від святого Санчо, виявляються лише уявними: це тільки повторення під іншими вивісками фраз, які вже сотні разів зустрічалися.

Після того як святий Макс проявив себе так у своїх особистих якостях, а потім у своїх розрізненнях, синоніміці та епізодах розкрив себе як *«видимість»* і як *«сутність»*, ми приходимо до істинного увінчання і завершення логіки, до *«поняття»*.

Поняття є «Я» (дивись «Логіку» Гегеля, 3-я частина),— логіка як Я. Це — чисте відношення Я до світу, відношення, звільнене від усіх існуючих для нього реальних відношень; це формула для всіх рівнянь, до яких святий муж приводить звичайні поняття. Уже вище було розкрито,] як Санчо з допомогою цієї формули марно «силкується» з'ясувати собі на всіляких речах лише різні суто рефлективні визначення, як-от тотожність, протилежність і т. д.

Почнемо відразу з якого-небудь певного прикладу — хоч би із співвідношення між «Я» і народом.

Я — не народ
Народ = Не-Я
Я = Не-народ.

Отже, Я — заперечення народу, народ знищений у Мені.

Друге рівняння може бути виражене і з допомогою такого побічного рівняння:

Народне Я не існує

або:

Я народу є заперечення мого Я.

Отже, вся справа полягає 1) в тому, що заперечення, яке входило спочатку у зв'язку, приєднується спершу до суб'єкта, а потім до предиката; і 2) що заперечення, слівце «не», розуміється, залежно від потреби, як вираз розрізнення, відмінності, протилежності і прямого знищення. В цьому прикладі воно розуміється як абсолютне знищення, як повне заперечення; ми побачимо, що,— залежно від того, що в даний момент потрібне святому Максові,— слівце «не» вживається і в інших значеннях. Таким способом тавтологічне судження, що Я — не народ, перетворюється у грандіозне нове відкриття, що Я — знищення народу.

Для наведених вище рівнянь не потрібно було навіть, щоб святий Санчо мав хоч будь-яке уявлення про народ; йому було досить знати, що Я і народ, це — «зовсім різні назви для зовсім різних речей»; було досить того, що в двох цих словах немає жодної спільної літери. Щоб розвинути тепер, з точки зору егоїстичної логіки, дальші спекуляції про народ, досить пристебнути до народу і до «Я» ззовні, з повсякденного досвіду, будь-яке тривіальне визначення — і матеріал для нових рівнянь готовий.

Разом з тим створюється видимість, ніби різні визначення критикуються по-різному. Таким способом і створюються дальші спекуляції про свободу, щастя і багатство:

Основні рівняння: народ = Не-Я.

Рівняння № 1: Народна свобода = Не-Моя свобода.
Народна свобода = Моя не-свобода.
Народна свобода = Моя несвобода.

(Це можна також перевернути, і тоді вийде велике положення: Моя несвобода = рабство є свобода народу.)

Рівняння № 2: Народне щастя = Не-Моє щастя.
Народне щастя = Моє не-щастя.
Народне щастя = Моє нещастя.

(Перевернуте рівняння: Моє нещастя, моє убозтво є щастя народу.)

Рівняння № 3: Народне багатство = Не-Моє багатство.
Народне багатство = Моє не-багатство.
Народне багатство = Моя бідність.

(Перевернуте рівняння: Моя бідність є багатство народу.) Це можна продовжувати ad libitum * і поширювати також і на інші визначення.

Для складання таких рівнянь потрібно,— крім найзагальнішого знання тих уявлень, які Штірнер може з'єднати в одне сполучення із словом «народ»,— ще тільки одне: треба знати, який позитивний вираз підходить для одержаного в негативній формі результату — наприклад, «бідність» — для «не-багатства», і т. д. Це означає: знання мови в тому обсязі, в якому воно здобувається в повсякденному житті, є цілком достатнім для того, щоб прийти таким шляхом до найразючіших відкриттів.

Усе уміння полягало тут, виходить, у тому, що Не-Моє багатство, Не-Моє щастя, Не-Моя свобода перетворюються в Моє не-багатство, Моє не-щастя, Мою не-свободу. «Не», яке в першому рівнянні означає загальне заперечення, що виражає всі можливі форми відмінності,— воно може, наприклад, містити в собі тільки ту думку, що це — Наше загальне, а не виключно Моє, багатство,— це «не» [перетворюється в другому рівнянні в заперечення Мого багатства, Мого щастя і т. д. і приписує Мені не-щастя, нещастя, рабство. Якщо за мною заперечується будь-яке певне багатство — наприклад, багатство народу, а зовсім не багатство взагалі,— то, на думку Санчо, це означає, що Мені повинна бути приписана бідність. А це досягається тут тим, що Моя не-свобода так само виражається в позитивній формі і перетворюється таким чином у Мою «Несвободу». Але ж моя не-свобода може крім того означати і сотні інших речей — наприклад, мою «несвободу», не-свободу від мого тіла і т. д.].

* — як завгодно, скільки завгодно. *Ред.*

Ми виходили тільки що з другого рівняння: Народ = Не-Я. Але ми могли б узяти за вихідний пункт і третє рівняння: Я = Не-народ, і тоді, наприклад, згідно з тим же способом, у застосуванні до багатства виявилося б кінець кінцем, що «Моє багатство є бідність народу». Але в даному разі святий Санчо зробив би інакше, він взагалі знищив би майнові відносини народу і самий народ і прийшов би потім до такого висновку: Моє багатство є знищення не тільки народного багатства, а й самого народу. Саме тут і виявляється, як довільно діяв святий Санчо також і тоді, коли перетворював не-багатство в бідність. Наш святий застосовує ці різні методи впереміш і вживає заперечення то в одному, то в другому значенні. До якої плутанини це призводить, «бачить відразу» навіть і «той, хто не читав книгу Штірнера» (Віганд, стор. 191).

Так само «орудує» «Я» і проти держави.

Я — не держава.
Держава = Не-Я.
Я = «Не» держави.
Ніщо держави = Я.

Або інакше кажучи: Я — «творче Ніщо», в якому держава зникла.

Цю просту мелодію можна проспівати на будь-яку тему.

Велике положення, що лежить в основі всіх цих рівнянь, гласить: Я не є Не-Я. Цьому Не-Я даються різні назви, які можуть бути, з одного боку, суто логічними назвами, як, наприклад, буття-в-собі, інобуття, а з другого — можуть бути назвами конкретних уявлень, які народ, держава і т. д. Тим самим може бути створена видимість розвитку думки,— якщо виходити з цих назв і з допомогою рівняння або ряду прикладок поступово звести їх знов до Не-Я, що лежало з самого початку в їх основі. Оскільки введені таким способом реальні відношення фігурують лише як різні модифікації Не-Я — і притому різні тільки назвою,— то про самі ці реальні відношення можна не говорити ні слова. Це тим комічніше, [що реальні відношення є відношеннями самих індивідів, і той, хто оголошує їх відношеннями Не-Я] доводить лише те, що він нічого про них не знає. Такий прийом настільки спрощує справу, що навіть «величезна більшість, яка складається з обмежених від природи голів», може навчитися цього трюку щонайбільше за десять хвилин. Це дає нам одночасно і критерій для «єдиності» святого Санчо.

Не-Я, що протистоїть моєму Я, святий Санчо визначає далі в тому розумінні, що воно є *те, що чуже* моєму Я, що воно є Чуже. Відношення Не-Я до Я є «тому» відношення відчуження. Ми тільки що дали логічну формулу того, яким чином святий Санчо показує будь-який об'єкт або будь-яке відношення як те, що чуже моєму Я, як відчуження Я; а з другого боку, святий

Санчо може, як ми побачимо, показати будь-який об'єкт або відношення як створене моїм Я *і належне йому*. Не беручи поки що до уваги те самовілля, з яким він усяке відношення показує — або не показує — як відношення відчуження (бо наведені вище рівняння застосовні до всього абсолютно),— ми бачимо вже тут, [що справа зводиться у нього тільки до того, щоб усі дійсні відношення, а так само і дійсних індивідів, наперед оголосити відчуженими (якщо користуватися поки що цим філософським висловом), щоб звести їх до цілком абстрактної фрази про відчуження. Отже, замість завдання — зобразити дійсних індивідів в їх дійсному відчуженні і в емпіричних умовах цього відчуження,— ми маємо тут справу все з тим же прийомом: замість розвитку всіх суто емпіричних відношень підставляється пуста думка про відчуження, про Чуже, про Святе. Підсовування *категорії* відчуження] (яка є знов-таки рефлективним визначенням, що може бути зрозуміле як протилежність, відмінність, не-тотожність і т. д.) знаходить своє останнє і найвище вираження в тому, що «Чуже» знов перетворюється в «*Святе*» відчуження — у відношення Я до всякого предмета як до Святого. Ми вважаємо за краще з'ясувати застосовуваний тут логічний процес на ставленні святого Санчо до Святого, бо це — переважна формула, і мимохідь зауважимо, що «Чуже» розуміється також і як «*Існуюче*» (per appos.*), як те, що існує помимо Мене, як незалежно від Мене існуюче (per appos.), як те, що має самостійність завдяки Моїй несамостійності,— так що святий Санчо може все, що існує незалежно від нього, наприклад Блоксберг [211], зобразити у вигляді Святого.

Оскільки Святе є щось чуже, то все чуже перетворюється у Святе; оскільки все Святе являє собою узи, окови, то всі узи, всі окови перетворюються у Святе. Цим святий Санчо досяг уже того, що все чуже стає для нього самою тільки *видимістю*, самим тільки *уявленням*, від якого він звільняється просто тим, що протестує проти нього і заявляє, що у нього цього уявлення немає. Тут виходить те саме, що ми бачили, коли йшлося про незгідного з собою егоїста **: людям слід змінити тільки свою свідомість, і все на світі буде all right ***.

Увесь наш виклад показав, як критика всіх дійсних відношень зводиться у святого Санчо до того, що він оголошує їх «Святим», а його боротьба з ними зводиться до боротьби з його святим уявленням про них. Цей простий фокус — перетворювати все у Святе — вдається йому, як ми вже докладно пояснили вище, тому, що Jacques le bonhomme взяв на віру ілюзії філософії, прийняв ідеологічне, спекулятивне вираження дійсності, відірване від

* — за допомогою прикладки. *Ред.*
** Див. цей том, с. 211—212. *Ред.*
*** — добре. *Ред.*

його емпіричного базису, за саму дійсність, [так само як і ілюзії дрібних буржуа відносно буржуазії прийняв за «святу сутність» буржуазії] і тому міг уявити, що має справу лише з думками і уявленнями. Так же легко і люди перетворились у нього в «святих»; після того як їхні думки були відірвані від них самих і від їх емпіричних відносин, стало можливим оголосити людей простими судинами цих думок, і таким чином, наприклад, з буржуа був створений святий ліберал.

Позитивне ставлення [віруючого, кінець кінцем, Санчо до Святого (це ставлення називається у нього *шануванням*) фігурує також під назвою «любові». «Любов» означає вдячне ставлення до «Людини»,] Святого, ідеалу, вищої істоти, або відповідне людське, святе, ідеальне, істотне ставлення. Те, чим крім цього виражається наявне буття *Святого*, як, наприклад, держава, тюрми, катування, поліція, життя-буття і т. д., Санчо теж може розглядати, як «другий приклад» «*любові*». Ця нова номенклатура дає йому можливість писати нові розділи про те, що він уже відкинув під маркою святого і шанування. Це — стара історія про кіз пастушки Торральби, тільки в святому її образі. І як колись він, з допомогою цієї історії, водив за носа свого пана, так тепер водить за ніс самого себе і публіку на протязі всієї книги, не вміючи, однак, обірвати свою історію так само дотепно, як це він робив у ті давні часи, коли він ще був простим зброєносцем. Взагалі з моменту своєї канонізації Санчо втратив усю свою природну дотепність.

Перша трудність постає, очевидно, з того, що це Святе дуже різне своїм змістом, так що і при критиці якої-небудь певної святині слід було б відкинути святість і критикувати самий цей певний зміст. Святий Санчо обходить цей підводний камінь тим способом, що все визначене він наводить лише як один з «*прикладів*» Святого,— так само, як у гегелівській «Логіці» однаково, чи наводиться на пояснення «для-себе-буття» атом чи особа, а як приклад притягання — сонячна система, магнетизм чи статева любов. Отже, якщо «Книга» рясніє *прикладами*, то це зовсім не є випадковим, а корениться в найглибшій суті застосовуваного в ній методу розвитку думок. Це — «єдина» можливість для святого Санчо створити видимість якогось змісту,— прообраз цього є вже у Сервантеса, в якого Санчо теж весь час говорить прикладами. Через це Санчо і може сказати: «Іншим прикладом Святого» (незаінтересованості) «є праця». Він міг би продовжити: інший приклад — держава, ще інший — сім'я, ще інший — земельна рента, ще інший — св. Іаков (Saint-Jacques, le bonhomme *), ще інший — свята Урсула з її одинадцятьма тисячами дів [212]. Усі ці речі мають, правда, в його уявленні ту спільну рису, що вони втілюють у собі «Святе». Але вони, разом з тим, являють собою

* — святий Іаков, простак. *Ред.*

зовсім різні речі, і саме це становить їх визначеність. [Оскільки про них говориться в їх визначеності, мова йде про них лише остільки, оскільки вони не є «Святе».

Праця не є земельна рента, а земельна рента не є держава, отже — треба визначити, що таке держава, земельна рента, праця крім їх уявлюваної святості, і святий Макс вдається до такого способу: він удає, ніби говорить про державу, працю і т. д., але потім оголошує «державу взагалі» дійсністю певної ідеї,— чи то буде любов, буття-один-для-одного, існуюче, влада над окремими особами і, за допомогою тире,— «Святе»; але ж він міг сказати це з самого початку. Або про працю сказано, що вона вважається життєвим завданням, покликанням, призначенням — «Святим».] Тобто держава і праця лише підводяться під наперед уже виготовлений — тим же способом — окремий *вид* Святого, і це *окреме* Святе розчиняється потім знов у *загальному* «Святому»; все це можна, звичайно, зробити, не сказавши нічого про працю і державу. Ту саму жуйку можна тепер пережовувати знов і знов при кожній нагоді, причому все, що вважається предметом критики, є нашому Санчо тільки приводом для того, щоб абстрактні ідеї і перетворені в суб'єкти предикати (які являють собою не що інше, як розсортоване Святе, що завжди тримається про запас в достатній кількості) оголосити тим, чим вони були визнані вже з самого початку, тобто *Святим*. Він справді звів усі речі до їх вичерпного, класичного виразу, сказавши про них, що вони є «другим прикладом Святого». Визначення, що потрапили до нього з чуток і начебто стосуються змісту, цілком зайві, і при їх ближчому розгляді дійсно виявляється, що вони не дають ніякого визначення, не привносять ніякого змісту і зводяться до неуцьких банальностей. Цю дешеву «віртуозність мислення», що справляється з будь-яким предметом ще до того, як пізнає його, кожний може, звичайно, засвоїти і навіть не за десять хвилин, як ми сказали вище, а всього за п'ять. Святий Санчо погрожує нам у «Коментарії» «*трактатами*» про Фейєрбаха, про соціалізм, про буржуазне суспільство, і одне тільки Святе знає, про що ще. Ми можемо вже наперед звести ці трактати до їх найпростішого виразу так:

Перший трактат: Другим прикладом Святого є *Фейєрбах*.

Другий трактат: Другим прикладом Святого є *соціалізм*.

Третій трактат: Другим прикладом Святого є *буржуазне суспільство*.

Четвертий трактат: Другим прикладом Святого є «трактат», увесь пройнятий штірнерівським духом.

І т. д. in infinitum *.

Другий підводний камінь, об який святий Санчо неодмінно повинен був розбитися при певних міркуваннях, це — його власне

* — нескінченно. *Ред.*

твердження, що кожний індивід є зовсім відмінним від усіх інших, єдиним. Оскільки кожний індивід — зовсім інший, оскільки він і є, таким чином, інше, то річ, яка для одного індивіда чужа, свята, аж ніяк не повинна бути — і навіть зовсім не *може* бути — такою і для іншого. І загальне ім'я, як-от держава, релігія, мораль і т. д., не повинно вводити нас в оману, бо ці імена є лише абстракції від дійсних відносин окремих індивідів, і всі ці предмети, внаслідок зовсім різного ставлення до них з боку єдиних індивідів, стають для кожного з них *єдиними* предметами, тобто зовсім різними предметами, що мають тільки загальне ім'я. Отже, святий Санчо міг би в кращому разі тільки сказати: держава, релігія і т. д. для Мене, святого Санчо, є Чуже, Святе. Замість цього вони повинні перетворитись у нього в абсолютно Святе, у Святе для всіх індивідів,— як же міг би він інакше сфабрикувати своє конструйоване Я, свого згідного з собою егоїста і т. д., як міг би взагалі написати всю свою «Книгу»? Як мало Санчо взагалі дбає про те, щоб кожного «Єдиного» зробити мірилом його власної «єдиності», до якої міри він прикладає свою власну «єдиність» як масштаб, моральну норму, до всіх інших індивідів, втискуючи їх, як і належить справжньому моралістові, у своє прокрустове ложе,— це видно, між іншим, уже з його судження про всіма забутого блаженної пам'яті Клопштока. Клопштоку він дає моральне повчання — «ставитися до релігії зовсім *по-особливому*», і тоді Клопшток прийшов би не до *особливої*, *власної релігії*, як було б сказано у правильному висновку (висновок, що його «Штірнер» сам робить безліч разів, наприклад говорячи про гроші), а прийшов би до «розкладу і поглинення релігії» (стор. 85), тобто до загального, а не до власного, єдиного результату. Наче Клопшток не прийшов дійсно до «розкладу і поглинення релігії», і притому до цілком особливого, єдиного розкладу, який і міг «подати» тільки ось оцей єдиний Клопшток,— до розкладу, єдиність якого «Штірнер» міг би побачити хоч би з безлічі невдалих наслідувань. Ставлення Клопштока до релігії було, виявляється, не «власним», хоч воно було цілком своєрідним, було саме таким, яке і робило Клопштока Клопштоком. Ставлення Клопштока до релігії було б «власним», бачите, тільки в тому разі, коли б він ставився до релігії не як Клопшток, а як новітній німецький філософ.

«Егоїст у звичайному розумінні», який не такий покірний, як Шеліга, і вже вище висував всілякі заперечення, робить тут нашому святому такий закид: тут у дійсному світі я турбуюсь,— і я це дуже добре знаю, rien pour la gloire *,— тільки про мою вигоду і більше ні про що. Крім того, мені приємно думати ще й про вигоду на небі, про своє безсмертя. То невже я повинен пожертвувати цим егоїстичним уявленням заради одної тільки

* — зовсім не про славу. *Ред.*

свідомості згідного з собою егоїзму,— свідомості, яка не дає мені ні копійки? Філософи говорять мені: це нелюдяно. Яке мені до цього діло? Хіба я не людина? Хіба не людяне все, що́ я роблю, вже тільки через те, що я це роблю, та й чи мені не все одно, «під яку рубрику підводять» мої дії «інші»? Адже Ти, Санчо, теж філософ, хоч і збанкрутілий, і вже через свою філософію Ти не можеш розраховувати на грошовий кредит, а через своє банкрутство — на кредит ідейний,— Ти говориш мені, що я не ставлюсь до релігії по-особливому. Отже, Ти говориш мені те саме, що й інші філософи, та тільки у Тебе це, як звичайно, втрачає всякий смисл, бо Ти називаєш «особливим», «власним» те, що вони називають «людяним». В іншому разі хіба Ти міг би говорити про яку-небудь іншу особливість, крім Твоєї власної, хіба Ти міг би знову перетворити власне ставлення у загальне? Так само і я, коли хочеш, ставлюсь до релігії по-своєму критично. По-перше, я нітрохи не посоромлюсь відразу ж пожертвувати нею, як тільки вона надумає бути перешкодою в моїй комерції; далі, мені у моїх справах корисно мати репутацію релігійної людини (як моєму пролетареві корисно, якщо він хоч на небі їстиме пиріг, який Я з'їдаю тут); і, нарешті, я обертаю небо в мою власність. Воно являє собою une propriété ajoutée à la propriété *, хоч уже Монтеск'є, людина зовсім іншого складу, ніж Ти, намагався переконати мене, що небо, це — une terreur ajoutée à la terreur **. Як Я ставлюсь до неба, так до нього не ставиться ніхто інший, і через це єдине ставлення, в яке я до нього вступив, воно є єдиним предметом, єдиним небом. Отже, Ти критикуєш у кращому разі Своє уявлення про моє небо, а не моє небо. Не кажу вже про безсмертя! Тут Ти стаєш просто смішним. Я відрікаюсь від свого егоїзму,— твердиш Ти на догоду філософам,— тому що увічнюю його і оголошую нікчемними і позбавленими всякого значення закони природи і мислення, як тільки вони хочуть нав'язати моєму існуванню визначення, зроблене не мною самим і дуже для мене неприємне, а саме — смерть. Ти називаєш безсмертя «кепською нерухомістю» — наче я не міг би весь час жити «рухливим» життям, поки на цьому або на тому світі жваво йдуть справи і я можу наживатися на інших речах, крім Твоєї «Книги». Та й що може бути «більш нерухомим», ніж смерть, яка проти моєї волі припиняє мій рух і вкидає мене у загальне, в природу, в рід, у — Святе? А держава, закон, поліція! Нехай вони і є чужими силами для того чи іншого «Я»; але ж Я знаю, що це мої власні сили. А втім,— і тут буржуа, ласкаво кивнувши на цей раз головою, знов повертається спиною до нашого святого,— а втім, галасуй по-старому, коли хочеш, проти релігії, неба, бога і т. ін. Адже я знаю, що в усьому, що мене

* — власність, додану до власності. *Ред.*
** — залякування, додане до залякування. *Ред.*

цікавить — у приватній власності, вартості, ціні, грошах, купівлі і продажу,— Ти завжди вбачаєш «власне».

Ми тільки що бачили, які відмінні один від одного окремі індивіди. Але кожний індивід знов-таки різний у самому собі. Так святий Санчо може, рефлектуючи над собою як такий, що має одну із своїх властивостей, тобто розглядаючи, *визначаючи* себе як «Я», що має одну з цих визначеностей, визначити потім предмет інших властивостей і самі ці інші властивості як Чуже, Святе; і він може так робити по черзі з усіма своїми властивостями. Так, наприклад, те, що є предметом для його плоті, є Святе для його духа, або — те, що є предметом для його потреби у відпочинку, є Святе для його потреби в русі. На цьому трюку і грунтується його вищеописане перетворення всякого діла і безділля в самовідречення. А втім, його Я не є *дійсне* Я, а тільки Я вищенаведених рівнянь,— те саме Я, яке у формальній логіці, в ученні про судження фігурує у вигляді *Кая* [213].

«Другим прикладом», а саме більш загальним прикладом канонізації світу, є перетворення практичних колізій, тобто колізій між індивідами і їх практичними умовами життя, в ідеальні колізії, тобто в колізії між цими індивідами і тими уявленнями, які вони собі виробляють або вбивають у голову. Цей фокус теж дуже простий. Як святий Санчо вже раніше перетворював думки індивідів у щось самостійно існуюче, так тут він відриває ідеальне відображення дійсних колізій від самих цих колізій і надає йому самостійного існування. Дійсні суперечності, в яких перебуває індивід, перетворюються в суперечності індивіда з його уявленням або,— як це святий Санчо висловлює простіше,— в суперечності з уявленням *як таким*, із Святим. Так він ухитряється перетворити дійсну колізію, прообраз її ідеального відображення, у наслідок цієї ідеологічної видимості. Так приходить він до того результату, що справа полягає нібито не в практичному знищенні практичної колізії, а лише *у відмові від уявлення про цю колізію* — у відмові, до якої він як справжній мораліст наполегливо закликає людей.

Після того як святий Санчо звів таким чином усі суперечності і колізії, в яких перебуває індивід, до суперечностей і колізій цього індивіда з будь-яким з його уявлень, що зробилося незалежним від нього і підкорило його собі, а тому і «легко» перетворюється в уявлення *як таке*, в святе уявлення, в Святе,— після цього індивідові лишається ще тільки одно: учинити гріх проти святого духа, абстрагуватися від цього уявлення і оголосити Святе примарою. Це логічне обдурювання, яке індивід проробляє над самим собою, видається нашому святому одним з найвищих зусиль егоїста. Проте кожний зрозуміє, як легко таким способом, виходячи з егоїстичної точки зору, всі історичні конфлікти і рухи, які відбуваються, оголосити другорядними, не знаючи про них

нічогісінько,— для цього треба тільки висмикнути кілька фраз, звичайно вживаних у таких випадках, перетворити їх вказаним способом у «Святе», зобразити індивідів як підлеглих цьому Святому і потім виступати як людина, що зневажає «Святе як таке».

Дальшим розгалуженням цього логічного фокусу і особливо улюбленим маневром нашого святого є використання таких слів, як призначення, покликання, завдання і т. д., завдяки чому йому стає безконечно легко перетворювати у Святе все, що завгодно. Справді, у покликанні, призначенні, завданні і т. д. індивід є в своєму власному уявленні іншим у порівнянні з тим, чим він є в дійсності, є втіленням Чужого, а, отже, і Святого,— і своє уявлення про те, чим він повинен бути, він висуває проти свого дійсного буття як Правомірне, Ідеальне, Святе. Таким чином, святий Санчо може, коли йому це треба, все перетворити у Святе з допомогою такого ряду «прикладок»: призначити себе до чого-небудь, тобто вибрати собі яке-небудь призначення (можеш вкласти в ці слова який завгодно зміст), вибрати собі призначення *як таке*, вибрати собі святе призначення, вибрати собі призначення як Святе, тобто Святе як призначення. Або: бути призначеним, тобто мати яке-небудь призначення, мати призначення *як таке*, святе призначення, призначення як Святе, Святе як призначення, мати Святе своїм призначенням, мати призначення Святого.

І тепер йому, звичайно, тільки лишається ревно умовляти людей, щоб вони вибрали своїм призначенням відсутність усякого призначення, своїм покликанням — відсутність усякого покликання, своїм завданням — відсутність усякого завдання, хоч на протязі всієї своєї «Книги» «аж до» «Коментарія» він тільки й робить, що дає людям всілякі призначення, ставить перед ними завдання і, як проповідник у пустині, закликає їх до євангелія істинного егоїзму, про який, правда, недаром сказано: всі покликані, але тільки один — *О'Коннел* — обраний [214].

Ми вже бачили вище, як святий Санчо відриває уявлення індивідів від умов їх життя, від їх практичних колізій і суперечностей, щоб перетворити їх потім у Святе. Тепер ці уявлення появляються у формі *призначення, покликання, завдання*. Покликання має у святого Санчо двояку форму: по-перше, покликання, яке Мені дають інші,— приклади чого ми вже мали вище, коли говорилось про газети, переповнені політикою, і про тюрми, в яких наш святий побачив заклади для виправлення звичаїв *. Але крім того покликання виявляється ще таким покликанням, в яке вірить сам індивід. Якщо вирвати Я з усіх його емпіричних життєвих відносин, з його діяльності, з умов його існування, відділити

* Далі в рукопису перекреслено: «Про таке покликання, коли одна з умов життя класу виділяється індивідами, що утворюють цей клас, і ставиться як загальна вимога до всіх людей, коли буржуа оголошує покликанням усіх людей політику і моральність, без існування яких він не може обійтись,— про це ми вже докладно говорили вище». *Ред.*

його від світу, що лежить в його основі, і від його власного тіла, то у нього не залишиться, звичайно, іншого покликання та іншого призначення, крім як являти собою Кая логічних суджень і допомагати святому Санчо складати наведені вище рівняння. Навпаки, в дійсному світі, там де індивіди мають потреби, вони вже через це мають певне *покликання* і певне *завдання*, причому спочатку ще не має значення, чи роблять вони це своїм покликанням також і в уявленні. А втім, ясно, що індивіди, оскільки вони мають свідомість, складають собі про це покликання, яке дане їм їхнім емпіричним буттям, також і деяке уявлення і тим самим дають нашому святому Санчо можливість вчепитися за слово «покликання»,— тобто за той вираз, який дістають в уявленні їх дійсні умови життя,— а самі ці умови життя лишити поза полем зору. Пролетар, наприклад, покликання якого, як і всякої іншої людини, полягає в тому, щоб задовольняти свої потреби, але який неспроможний задовольнити навіть ці, спільні в нього з усіма іншими людьми, потреби; якого необхідність працювати чотирнадцять годин на день зводить на один рівень з в'ючною твариною; якого конкуренція принижує до становища речі, предмета торгівлі; який із свого становища простої продуктивної сили, єдиного становища, що лишилося для нього, витісняється іншими, більш могутніми продуктивними силами,— цей пролетар уже через це має дійсне завдання — революціонізувати існуючі відносини. Він може, звичайно, уявити собі це як своє «покликання», він може також, коли він хоче зайнятися пропагандою, виразити це своє «покликання» таким способом, що робити те чи інше є людське покликання пролетаря,— тим більше, що його становище не дає йому змоги задовольняти навіть потреби, які випливають з його безпосередньої людської природи. Святому Санчо немає діла до реальності, що лежить в основі цього уявлення, до практичної мети цього пролетаря,— він міцно тримається за слово «покликання» і оголошує його Святим, а пролетаря він оголошує рабом Святого. Це — найлегший спосіб вважати себе вищим від усього цього і «йти далі».

Особливо за існуючих досі відносин, коли постійно панував один клас, коли умови життя індивіда постійно збігалися з умовами життя певного класу, отже, коли практичне завдання всякого знову висхідного класу повинно було здаватися кожному його окремому членові *загальним* завданням і коли кожний клас дійсно міг повалити свого попередника не інакше, як звільнивши індивідів *усіх* класів від окремих оков, що зв'язували їх доти,— за таких обставин було необхідно, щоб завдання окремих членів класу, який прагне до панування, зображалось як загальнолюдське завдання.

А втім, коли буржуа, наприклад, доводить пролетареві, що його, пролетаря, людське завдання — працювати чотирнадцять

годин на добу, то пролетар може з повним правом тією ж мовою сказати у відповідь, що його завдання полягає, навпаки, в поваленні всього буржуазного ладу.

Ми вже не раз бачили, як святий Санчо ставить цілий ряд завдань, які всі розчиняються в остаточному, існуючому для всіх людей завданні справжнього егоїзму. Але навіть і там, де він не рефлектує, не усвідомлює себе творцем і творінням, він з допомогою наступного незначного розрізнення ставить собі таке завдання:

Стор. 466: «Чи захочеш Ти надалі займатися мисленням, це Твоя справа. *Коли* Ти хочеш досягти в мисленні чого-небудь значного, то» (починаються пред'явлювані Тобі умови і призначення) «то... отже, кожний, хто хоче мислити, безперечно має завдання, яке *він* собі тим самим, *свідомо* чи *несвідомо*, ставить; але ніхто не має своїм завданням мислення».

Не кажучи про інший зміст цього положення, воно неправильне навіть з точки зору самого святого Санчо, тому що згідний з собою егоїст, чи хоче він того чи ні, безперечно має своїм «завданням» мислення. Він повинен мислити, з одного боку, щоб тримати в шорах плоть, яку можна приборкати тільки духом, думкою, і, з другого боку,— щоб задовольнити своє рефлективне визначення як творця і творіння. Тому він і ставить «завдання» самопізнання перед усім світом обманутих егоїстів — «завдання», яке, звичайно, нездійсненне без мислення.

Щоб перевести розглядуване положення з форми незначного розрізнення в логічну форму, треба насамперед викинути слово «значне». Для кожної людини те «значне», чого вона хоче досягти в мисленні, буде іншим залежно від міри її освіченості, від її життєвих відносин і від її мети в даний момент. Святий Макс не дає нам тут, таким чином, ніякого сталого критерію для визначення, *коли* починається завдання, яке людина ставить собі своїм мисленням, як далеко може піти думка, якщо не ставити перед собою ніякого завдання,— він обмежується відносним виразом «значне». Але «значне» для мене все, що спонукає мене до мислення, «значне» все, про що я мислю. Тому замість слів: «коли Ти хочеш у мисленні досягти чого-небудь значного», треба було сказати: «коли Ти взагалі хочеш *мислити*». Але це залежить зовсім не від Твого бажання чи небажання, бо Ти наділений свідомістю і можеш задовольняти свої потреби тільки за допомогою діяльності, при якій Ти змушений користуватися *також* і своєю свідомістю. Далі, необхідно відкинути гіпотетичну форму. «*Коли* Ти *хочеш* мислити»,— то Ти відразу ж ставиш собі «завданням» мислення; це тавтологічне речення святому Санчо нічого було провіщати з такою урочистістю. Все це положення було прибране в цю форму незначного розрізнення і урочистої тавтології взагалі лише для того, щоб приховати такий зміст: як *визначений*, як дійсний. Ти маєш *визначення*, призначення, завдання — однаково, чи усвідом-

люєш Ти це, чи ні *.— Це завдання випливає з Твоєї потреби і її зв'язку з існуючим світом. А справжня мудрість Санчо полягає в його твердженні, що від Твоєї волі залежить, чи мислиш Ти, чи живеш і т. д., чи маєш Ти взагалі яку-небудь визначеність. Інакше, побоюється він, визначення перестало б бути Твоїм самовизначенням. Якщо Ти ототожнюєш самого Себе із Своєю рефлексією або, залежно від потреби, із Своєю волею, то зрозуміло само собою, що в цій абстракції все, що не породжується Твоєю рефлексією або Твоєю волею, перестає бути Твоїм самовизначенням,— отже, наприклад, і Твоє дихання, Твій кровообіг, мислення, життя і т. д. Але у святого Санчо самовизначення полягає навіть і не у волі, а, як ми вже бачили в розділі про істинного егоїста **, в reservatio mentalis ***, що виражається в байдужості до всякої визначеності — байдужості, яка з'являється тут знову у вигляді відсутності визначення. З допомогою його «власного» ряду прикладок це набрало б такого вигляду: на противагу всякому дійсному визначенню він вважає невизначеність своїм визначенням, відрізняє від себе в кожний даний момент себе ж як позбавленого визначень, є, таким чином, у кожний даний момент також і іншим у порівнянні з тим, чим він є, є третьою особою, і саме іншим взагалі, святим іншим, іншим, що протистоїть усякій єдиності, позбавленим визначень, загальним, звичайним — словом, є босяком.

Якщо святий Санчо рятується від визначення стрибком у невизначеність (а відсутність визначень також є визначення, до того ж найгірше), то практична, моральна суть усього цього фокусу полягає, крім сказаного вже вище з приводу істинного егоїста, лише в апології того визначення, яке в існуючому досі світі нав'язувалося насильно кожному індивідові. Якщо, наприклад, робітники твердять у своїй комуністичній пропаганді, що покликання, призначення, завдання всякої людини — всебічно розвивати всі свої здібності, в тому числі, наприклад, *також* і здатність мислення, то святий Санчо вбачає в цьому тільки покликання до чогось чужого, вбачає утвердження «Святого». Він прагне звільнити від цього людей тим, що індивіда, спотвореного розвинутим за рахунок його здібностей поділом праці і підпорядкованого будь-якому однобічному покликанню, він бере під свій захист від його *власної* потреби стати іншим, *висловленої* йому, як його покликання, іншими. Те, що стверджується тут як покликання, призначення, і є якраз заперечення того покликання, яке досі практично породжувалось поділом праці, тобто єдиного дійсно існуючого покликання,— це є, виходить, заперечення всякого покликання взагалі.

* Далі в рукопису перекреслено: «Ти не можеш ні жити, ні їсти, ні спати, ні рухатися, ні взагалі щось робити, не придумуючи Собі разом з тим якогось призначення, якого-небудь завдання,— теорія, яка, таким чином, замість того, щоб звільнитися від постановки завдань, від покликання і т. д. (на що вона претендує), тільки ще рішучіше перетворює всякий прояв життя, більше того — саме життя, в певне «завдання». *Ред.*

** Див. цей том, с. 222—223. *Ред.*

*** — застереженні в думці. *Ред.*

Всебічний прояв індивіда лише тоді перестає видаватися як ідеал, як покликання і т. д., коли вплив зовнішнього світу, який викликає в індивіда дійсний розвиток його задатків, буде взято під контроль самих індивідів, як цього хочуть комуністи.

Кінець кінцем усі базікання про покликання в егоїстичній логіці знов-таки покликані лише до того, щоб зробити можливим внесення Святого в самі речі і приписати нам здатність знищувати їх навіть без найменшого до них доторку. Так, наприклад, той чи інший індивід визначає працю, торгівлю і т. д. своїм покликанням. Цим шляхом вони перетворюються у святу працю, у святу торгівлю, у Святе. Істинний егоїст не визнає їх своїм покликанням; тим самим він знищив святу працю і святу торгівлю. Завдяки цьому вони залишаються тим, чим вони є, а він — тим, чим він був. Йому і на думку не спадає дослідити питання, чи не ведуть праця, торгівля і т. д., ці способи існування індивідів, з неминучістю, що випливає з їх дійсного змісту і процесу їх розвитку, до тих ідеологічних уявлень, з якими він бореться як із самостійними істотами,— що на його мові означає: які він канонізує.

Так само, як святий Санчо канонізує комунізм, щоб потім, у розділі про «Союз», тим точніше провести своє святе уявлення про нього як «власний» винахід,— цілком так само він галасливо ополчається проти «покликання, призначення, завдання» лише для того, щоб потім відтворювати їх на протязі всієї своєї книги у вигляді *категоричного імперативу*. Скрізь, де виникають труднощі, святий Санчо розрубує їх з допомогою такого категоричного імперативу: «реалізуй Свою цінність», «пізнавайте Себе знову», «хай стане кожний всемогутнім Я», і т. д. Про категоричний імператив дивись розділ про «Союз», про «покликання» і т. д.— розділ про «Самовтішання».

Ми розкрили тепер найголовніші логічні фокуси, з допомогою яких святий Санчо канонізує існуючий світ і тим самим критикує і поглинає його. Але в дійсності він поглинає тільки Святе у світі, а до самого світу навіть не доторкується. Само собою зрозуміло, що його практичне ставлення до світу повинно лишатися цілком консервативним. Коли б він хотів критикувати, то мирська критика починалась би якраз там, де зникає всякий ореол святості. Чим більша форма спілкування даного суспільства, а отже і умови пануючого класу, розвивають свою протилежність у відношенні до продуктивних сил, що пішли вперед, чим більший внаслідок цього розкол у самому пануючому класі, як і розкол між ним і підлеглим класом,— тим неправильнішою стає, звичайно, і свідомість, яка первісно відповідала цій формі спілкування, тобто вона перестає бути свідомістю, відповідною цій останній; тим більше колишні традиційні уявлення цієї форми спілкування, в яких дійсні особисті інтереси і т. д. і т. д. формульовані у вигляді

загальних інтересів, опускаються до рівня пустих ідеалізуючих фраз, свідомої ілюзії, навмисного лицемірства. Але чим більше їх облудність викривається життям, чим більше вони втрачають своє значення для самої свідомості,— тим рішучіше вони обстоюються, тим усе більш лицемірною, моральною і священною стає мова цього зразкового суспільства. Чим лицемірнішим стає це суспільство, тим легше такій легковірній людині, як Санчо, відкривати всюди уявлення про Святе, про Ідеальне. Із загального лицемірства суспільства він, легковірний, може абстрагувати загальну віру в Святе, в панування Святого і навіть прийняти це святе за п'єдестал існуючого суспільства. Він обдурений цим лицемірством, з якого він повинен був би зробити якраз протилежний висновок.

Світ Святого зосереджується, зрештою, в «Людині». Як ми вже бачили на протязі всього «Старого завіту», Санчо під усю дотеперішню історію підставляє як активний суб'єкт — «Людину»; в «Новому завіті» він поширює це панування «Людини» на весь існуючий сучасний фізичний і духовний світ, як і на властивості нині існуючих індивідів. Усе належить «Людині», і таким чином світ перетворено у «світ Людини». Святе як особистість є «Людина», що у Санчо є лише іншою назвою Поняття, Ідеї. Відірвані від дійсних речей уявлення та ідеї людей неминуче мають, звичайно, своєю основою не дійсних індивідів, а індивіда філософського уявлення, індивіда, відірваного від своєї дійсності і існуючого лише в думці, «Людину» як таку, поняття людини. Цим його віра у філософію досягає свого завершення.

Тепер, коли все перетворено у «Святе» або в надбання «Людини», наш святий може зробити дальший крок на шляху до *привласнення*, який полягає в тому, що він відмовляється від уявлення про «Святе» або про «Людину» як про силу, що стоїть над ним. Якщо чуже перетворено у Святе, в голе уявлення, то тим самим це уявлення про чуже, що приймається ним за реально існуюче Чуже, стає, звичайно, його власністю. Основні формули, що показують, як привласнюється світ людини (той спосіб, яким Я, звільнившись від шанування до Святого, оволодіває світом) містяться уже в наведених вище рівняннях.

Над своїми властивостями святий Санчо, як ми бачили, панує вже як згідний з собою егоїст. Щоб стати тепер володарем світу, йому лишається тільки перетворити світ у свою властивість. Найпростіший спосіб досягти цієї мети полягає в тому, що Санчо означає властивість «Людини», з усім безглуздям, що в ній міститься, прямо як *свою* властивість. Так, він приписує собі, наприклад, як властивість Я, безглуздя *загальнолюдської любові,* твердячи, що він любить «*кожного*» (стор. 387) і до того ж любить із свідомістю егоїзму, бо «любов робить його щасливим». Той, хто наділений такою щасливою натурою, безперечно належить до тих, про

яких сказано: горе Вам, коли Ви спокусите хоч *одного з малих цих*! [215].

Другий метод полягає в тому, що святий Санчо намагається зберегти що-небудь у вигляді *своєї властивості*, перетворюючи її — в тому разі, коли вона неминуче видається йому *відношенням,* — у відношення «Людини», у спосіб її буття, у *святе відношення* і тим самим відштовхує її від себе. Святий Санчо робить так навіть там, де властивість, відірвана від відношення, в якому вона реалізується, перетворюється в чисте безглуздя. Так, наприклад, на стор. 322 він хоче зберегти національну гордість, оголошуючи «національність *своєю властивістю,* націю — *своєю власницею* і володаркою». Він міг би продовжувати: *релігійність* є Моя властивість, Я і не подумаю відмовитися від неї — релігія є Моя володарка, Святе. Сімейна любов є Моя властивість, сім'я — Моя володарка. Справедливість — Моя властивість, право — Мій володар, міркувати про політику — Моя властивість, держава — Мій володар.

Третій спосіб привласнення застосовується тоді, коли яка-небудь чужа сила, гніт якої він практично відчуває, цілком ним заперечується — як свята — і не привласнюється. В цьому разі він бачить у чужій силі своє власне безсилля і визнає його своєю властивістю, своїм творінням, над яким він кожну мить підноситься як творець. Така, наприклад, справа з державою. І тут йому випадає щаслива можливість — мати справу не з чим-небудь чужим, а тільки із своєю власною властивістю, проти якої йому досить тільки утвердити себе як творця, щоб тим самим подолати її. Таким чином, відсутність будь-якої властивості теж сходить у нього, у найгіршому разі, за його властивість. Коли святий Санчо гине з голоду,— то причина полягає не у відсутності засобів харчування, а в тому, що він має власний голод, в його властивості голодувати. Якщо він падає із свого вікна і ламає собі шию, то це не тому, що його кидає вниз сила ваги, а тому, що відсутність крил, нездатність літати, є його власна властивість.

Четвертий метод, який він застосовує з найблискучішим успіхом, полягає в тому, що все, що є предметом однієї з його властивостей, він оголошує як свій предмет своєю власністю, тому що він, за допомогою будь-якої однієї із своїх властивостей, має відношення до цього предмета, яким би не було при цьому це відношення. Таким чином, те, що досі називалося зором, слухом, дотиком і т. д., наш безневинний набувач Санчо називає набуванням власності. Крамниця, на яку я дивлюсь, є — як бачена мною — предметом мого ока, і її відбиття на моїй сітківці є власність мого ока. І ось крамниця, незалежно від її відношення до ока, стає його власністю, і не тільки власністю його ока, а й його самого,— власністю, яка так само перевернута догори ногами, як перевернуте зображення крамниці на його сітківці. Коли сторож

крамниці спустить штору (або, за висловом Шеліги, «гардини і занавіси»)[216], то його власність зникне, і він, подібно до збанкрутілого буржуа, збереже тільки гіркий спогад про колишній блиск. Якщо «Штірнер» пройде біля придворної кухні, він безперечно набуде у власність запах фазанів, які там смажаться, але самих фазанів він навіть і не побачить. Єдина міцна власність, яку він при цьому набуде, це — більш чи менш гучне бурчання в шлунку. А втім, що саме і в якій кількості йому вдасться побачити, залежить не тільки від існуючого в світі стану речей, зовсім не ним створеного,— це залежить також і від його гаманця і від становища в житті, що випало йому внаслідок поділу праці і, може, закриває йому доступ до дуже багато чого, хоч би які жадібні до набування були його очі й вуха.

Якби святий Санчо просто і прямо сказав, що все, що є предметом його уявлення, як уявлюваний ним предмет, тобто як його уявлення про предмет, є його уявлення, тобто його власність (те саме стосується споглядання і т. д.),— то можна було б тільки дивуватися з дитячої наївності людини, яка вважає подібну тривіальність цінною знахідкою і солідним придбанням. Але та обставина, що він підмінює цю спекулятивну власність власністю взагалі, повинна була, звичайно, справити магічне враження на неімущих німецьких ідеологів.

Його предметом є і всяка інша людина у сфері її діяння «і як його предмет,— його власністю», його творінням. Кожне Я говорить іншому (дивись стор. 184): «Для мене Ти тільки те, що Ти є для Мене» (наприклад, мій exploiteur *), «саме Мій предмет і, як *Мій* предмет, Моя власність». А отже — і моє творіння, яке я як творець можу в усяку мить поглинути і сприйняти знов у Себе. Таким чином, кожне Я розглядає інше Я не як власника, а як свою власність; не як «Я» (дивись стор. 184), а як буття для Нього, як об'єкт; не як належне собі, а як належне *йому*, іншому, і відчужене *від себе*. «Приймемо ж обох за те, за що вони видають себе» (стор. 187), за власників, за належних самим собі,— і за те, «за що вони приймають один одного», за власність, за належне Чужому. Вони — власники і разом з тим не-власники (пор. стор. 187). Але для святого Санчо в усіх його відношеннях до інших важливе не дійсне відношення, а те, що кожний може *уявити* собі, те, що він є тільки у своїй рефлексії.

Оскільки все, що є *предметом* для «Я», є разом з тим за посередництвом будь-якої з його властивостей *його* предметом і, отже, *його власністю*,— так, наприклад, одержувані ним побої як предмет *його* членів, *його* почуття, *його* уявлення є *його* предметом і, отже, його власністю,— то він може проголосити себе власником кожного існуючого для нього предмета. Цим способом він може

* — експлуататор. *Ред.*

навколишній його світ,— хоч би який суворий був цей світ у відношенні до нього, хоч би як принижував він його до рівня «людини, що має тільки ідеальне багатство, до рівня босяка»,— оголосити своєю власністю, а себе — проголосити його власником. З другого боку, оскільки кожний предмет для «Я» є не тільки *Мій* предмет, а й мій *предмет*, то кожний *предмет*, з тією ж байдужістю до його змісту, може бути оголошений Не-власним, Чужим, Святим. Один і той самий предмет і одне й те саме відношення можна через це однаково легко і з однаковим успіхом оголосити як Святим, так і Моєю власністю. Все залежить від того, чи поставити наголос на слові «*Мій*» чи на слові «*предмет*». Метод привласнення і метод канонізації є лише два різні «заломлення» одного й того самого «перетворення».

Усі ці методи — лише позитивні вираження для заперечення того, що у вищенаведених рівняннях було покладене як Чуже у відношенні до «Я»; тільки заперечення це знов-таки береться, як і вище, в різних значеннях. Заперечення може, по-перше, визначатися суто формально, так що воно зовсім не торкається змісту,— як ми це бачили вище на прикладі любові до людей і в усіх випадках, коли вся зміна, що ним виражається, обмежується привнесенням свідомості байдужості. Або ж заперечення може зазнавати вся сфера об'єкта або предиката, весь зміст, як у випадку з релігією і державою. Або, нарешті, по-третє, можна заперечувати одну тільки зв'язку, моє відношення до предиката, яке залишалося досі чужим, і поставити наголос на слові «*Мій*», щоб я таким чином ставився до Мого надбання як власник,— така справа, наприклад, з грішми, які стають монетою Мого власного карбування. В цьому останньому випадку властивість Людини, як і її відношення, може втратити всякий смисл. Кожна властивість Людини, будучи сприйнята Мною знову в себе, погашається у властивій мені якості «Я». Про кожну з цих властивостей не можна вже сказати, що́ вона таке. Вона залишається тільки щодо назви тим, чим була. Як «*Моє*», як розчинена в Мені визначеність, вона втрачає всяку визначеність як у відношенні до інших, так і у відношенні до Мене, вона існує лише як покладена Мною, як *уявна* властивість. Така, наприклад, Моє мислення. Така само, як з Моїми властивостями, справа і з речами, які мають до Мене відношення і які, як ми вже бачили вище, теж по суті є лише Моїми властивостями,— така, наприклад, крамниця, на яку Я дивлюсь. Оскільки, таким чином, мислення цілком відмінне в Мені від усіх інших властивостей,— як, наприклад, ювелірна крамниця цілком відрізняється від ковбасної і т. д.,— то відмінність знов з'являється як відмінність видимості, даючи себе знати і назовні, в тому, як Я виявляюсь у відношенні до інших. Тим самим ця знищена визначеність благополучно воскресла, вона повинна бути і сформульована в старих виразах, оскільки її взагалі можна виразити

в словах. (А втім, відносно не-етимологічних ілюзій святого Санчо про мову ми ще дещо почуємо.)

Замість попереднього простого рівняння ми маємо тут *антитезу*. У своїй найпростішій формі вона приблизно така:

Мислення людини — Моє мислення, егоїстичне мислення, де слово «*Моє*» означає лише те, що людина може і не мати думок, так що словом «*Моє*» знищується *мислення*. Вже більш заплутаною стає ця антитеза в такому прикладі:

Гроші як засіб обміну, вживаний людиною —	—	Гроші мого власного карбування як засіб обміну, вживаний егоїстом,—

де безглуздість розкривається повністю.— Ще заплутанішою стає ця антитеза там, де святий Макс вносить яке-небудь визначення і хоче створити видимість розгорнутого розвитку. Тут окрема антитеза перетворюється в ряд антитез. Спочатку, наприклад, говориться:

Право взагалі як право людини	—	Право є те, що Мені бажано вважати правом.

Тут з таким же успіхом замість права можна було б підставити всяке інше слово, оскільки визнано, що воно вже не має ніякого смислу. І хоч це безглуздя продовжує відігравати роль і далі, однак для дальшого руху він повинен привнести ще яке-небудь інше, *загальновідоме* визначення права, яке можна було б використати як у суто особистому, так і в ідеологічному розумінні,— наприклад, *силу* як основу права. Тільки в тому разі, коли згадуване в першій тезі право має ще й іншу визначеність, яка закріплюється в антитезі, ця антитеза може породити якийсь зміст. Тепер ми маємо:

Право — сила Людини} — {Сила — Моє право,

а це далі вже просто зводиться до такого рівняння:

Сила як Моє право = Моя сила.

Ці антитези — не що інше, як позитивно виражені перестановки наведених вище негативних рівнянь, з яких завжди вже виходили антитези в заключній ланці. Вони навіть перевершують ці рівняння своєю простою величчю і великою простодушністю.

Як раніше святий Санчо міг усе вважати *чужим,* існуючим без нього, святим, так тепер він може з такою ж легкістю все вважати своїм виробом, чимсь, що існує лише завдяки йому, вважати своєю власністю. Справді, оскільки він усе перетворив у свої властивості, то йому залишається тільки поставитись до них так, як він як згідний з собою егоїст поставився до своїх первісних властиво-

стей,— процедура, яку нам немає потреби тут відтворювати. Таким шляхом наш берлінський шкільний наставник стає абсолютним володарем світу — «те саме відбувається, звичайно, з усяким гусаком, з усякою собакою, з усяким конем» (Віганд, стор. 187).

Дійсний логічний експеримент, який лежить в основі усіх цих форм привласнення, є лише особлива форма *мови,* саме *парафраза,* опис одного якого-небудь відношення як вираження, як способу існування чогось іншого. Як ми тільки що бачили, кожне відношення може бути зображене як приклад відношення власності, і так само його можна зобразити як відношення любові, сили, експлуатації і т. д. Святий Санчо знайшов цей метод парафрази в готовому вигляді у філософській спекуляції, де він відіграє одну з головних ролей. Дивись нижче про «теорію експлуатації» *.

Різні категорії привласнення стають *емоційними* категоріями, як тільки привноситься видимість практики і привласнення доводиться приймати серйозно. Емоційна форма твердження: Я проти Чужого, Святого, проти світу «Людини», є *хвастощі.* Проголошується відмова від пошани перед Святим (пошана, повага і т. ін.— такі емоційні категорії, які виражають у Санчо ставлення до Святого або до третьої особи як до Святого), і ця перманентна відмова називається ділом,— діло це має тим більш блазенський вигляд, що Санчо весь час б'ється лише з примарою свого освячуючого уявлення. Але, з другого боку, оскільки, незважаючи на його відмову від пошани перед Святим, світ поводиться з ним якнайбезбожніше, він відчуває внутрішнє задоволення, заявляючи цьому світові, що як тільки він матиме владу проти світу, то почне поводитися з ним без усякої пошани. Ця погроза з її світоруйнуючим reservatio mentalis ** завершує комізм становища. До першої форми хвастощів належать заяви святого Санчо, що він «не боїться» «гніву *Посейдона* і мстивих *евменід*» (стор. 16), «не боїться прокляття» (стор. 58), «не потребує прощення» (стор. 242) і т. д., і його заключне запевнення, що він учинив «найбезмірніше осквернення» Святого. До другої форми належить його погроза місяцеві на стор. 218:

> «Якби Я тільки міг схопити Тебе, я Тебе воістину схопив би, і якщо Я тільки знайду засіб дістатися до Тебе, Ти нічим мене не злякаєш... Я не здаюсь перед Тобою, а тільки чекаю, коли настане мій час. Нехай Я скоряюсь у даний момент перед неможливістю дати Тобі відчути свою силу, але Я ще пригадаю Тобі це!» —

звернення, в якому наш святий падає нижче рівня пфеффелівського мопса, що знаходиться в ямі [217]. Таке ж місце на стор. 425, де він «не відмовляється від влади над життям і смертю» і т. д.

На закінчення практика хвастощів може знов перетворитися в суто теоретичну практику, оскільки наш святий найпишномов-

* Див. цей том, с. 360—361. *Ред.*
** — застереженням у думці. *Ред.*

нішими словами провіщає про звершені ним діяння, яких він ніколи не вершив, причому він намагається з допомогою дзвінких фраз видати традиційні тривіальності за свої оригінальні творіння. Цим характеризується по суті *вся книга,* особливо ж — нав'язувана нам як розвиток власних думок , а на ділі лише погано списана — конструкція історії, потім твердження, що «Книга» «написана, очевидно, проти людини» (Віганд, стор. 168), і безліч окремих запевнень на зразок: «Одним подувом живого Я змітаю Я народи» (стор. 219 «Книги»), «Я прямо берусь за діло» (стор. 254), «народ — мертвий» (стор. 285), далі запевнення, що він «порпається в нутрощах права» (стор. 275), і, нарешті, хвастовитий, прикрашений цитатами і афоризмами виклик «противникові у плоті» (стор. 280).

Хвастощі уже самі по собі сентиментальні. Але крім того *сентиментальність* зустрічається в Книзі і як особлива категорія, що відіграє певну роль особливо при позитивному привласненні, яке перестало вже бути простим виступом проти Чужого. Хоч які прості розглянуті нами досі методи привласнення, все ж Санчо, викладаючи їх докладніше, повинен був створювати видимість, ніби Я здобуває з їх допомогою також і власність «у звичайному розумінні», а цього він міг досягти тільки посилено роздуваючи це Я, тільки обплутуючи себе й інших сентиментальними чарами. Сентиментальність взагалі неминуча, оскільки він не соромлячись приписує собі предикати «Людини» як свої власні,— твердячи, наприклад, що «любить» «*кожного*» «з егоїзму»,— і надає таким чином своїм властивостям недоладної пихатості. Так, на стор. 351, він оголошує «усмішку дитини» «своєю власністю» і там же найзворушливішими висловами зображає ступінь цивілізації, на якому стариків уже більше не вбивають, представляючи цей ступінь як діло рук самих цих стариків, і т. д. До цієї ж сентиментальності цілком належить і його ставлення до Маріторнес.

Єдність сентиментальності і хвастощів є *бунт.* Будучи спрямований *назовні,* проти інших, він є хвастощі; будучи спрямований усередину, як бурчання-в-собі, він є сентиментальність. Це — специфічне вираження безсилого невдоволення філістера. Він обурюється при думці про атеїзм, тероризм, комунізм, царевбивство і т. д. Предметом, проти якого бунтує святий Санчо, є *Святе;* тому бунт, хоч він і характеризується також як *злочин,* є кінець кінцем *гріх.* Таким чином, бунт аж ніяк не повинен виразитися в якійсь *справі,* бо він є тільки «гріх» проти «Святого». Через це святий Санчо вдовольняється тим, що «вибиває із своєї голови» «святість» або «дух чужості» і здійснює своє ідеологічне привласнення. Проте оскільки сучасне і майбутнє взагалі перемішуються у нього в голові і він то твердить, що він уже все привласнив, то раптом говорить, що ще тільки необхідно все придбати,— то при його просторікуваннях про бунт йому часом цілком випадково

спадає на думку, що *дійсно існуюче* Чуже продовжує протистояти йому і після того, як він уже справився із священним ореолом Чужого. При цьому ході думок або, точніше, вигадок бунт перетворюється в уявну справу, а Я перетворюється в «Ми». З цим ми ознайомимося докладніше нижче. (Дивись «*Бунт*» *.)

Істинний егоїст, цей, як з'ясувалося з усього попереднього, найбільший консерватор, збирає під кінець цілу дюжину повних коробів з уламками «світу Людини»,— бо «ніщо не повинно бути втрачене!» Оскільки вся його діяльність обмежується тим, що над світом думок, який дістався йому від філософської традиції, він намагається проробити декілька заялложених, казуїстичних фокусів, то ясно само собою, що дійсний світ для нього зовсім не існує, а тому і продовжує спокійно існувати. Зміст «Нового завіту» доведе нам це в розгорнутому вигляді.

Так «ми досягли *рубежу повноліття* і віднині ми оголошені повнолітніми» (стор. 86).

4. Особливість

«Створити собі свій особливий, *власний світ* — це означає спорудити собі небо» (стор. 89 «Книги») **.

Ми вже «проникли зором» у внутрішнє святилище цього неба; тепер ми постараємось дізнатися про нього «ще дещо». Але в Новому завіті ми зустрінемо таке саме лицемірство, яким пройнятий Старий завіт. Так само як у Старому завіті історичні дані були тільки назвами для кількох простих категорій, так і тут, у Новому завіті, всі мирські відносини є тільки масками, тільки іншими назвами для того убогого змісту, який ми нашкрябали у «Феноменології» і «Логіці». Під виглядом міркування про дійсний світ святий Санчо говорить завжди тільки про ці убогі категорії.

«Ти прагнеш не *свободи* володіння всіма цими чудовими речами... Ти прагнеш володіти ними в дійсності... володіти ними як *Своєю власністю*... Тобі треба було б бути не тільки *вільним*, Тобі треба було б бути також *власником*» (стор. 205).

Одна з найстаріших формул, до яких прийшов соціальний рух, що починається,— протилежність між соціалізмом в його найжалюгіднішому вигляді і лібералізмом,— зводиться тут в якийсь вислів «згідного з собою егоїста». Яка стара, однак, ця протилеж-

---

* Див. цей том, с. 352—353. *Ред.*

** Далі в рукопису перекреслено: «Свобода визначалася досі філософами двояко. З одного боку, вона визначалась як влада, як панування над обставинами і відносинами, в яких живе індивід; так вона визначалась усіма матеріалістами. З другого боку, вона розглядалась як самовизначення, як звільнення від дійсного світу, як — уявна тільки — свобода духа: так вона визначалась усіма ідеалістами, особливо німецькими.— Ми бачили вище, у «Феноменології», як істинний егоїст святого Макса шукає грунт для свого егоїзму в скасуванні усього, у фабрикації звільнення, ідеалістичної свободи, і тому комічно, коли тепер, у розділі про особливість, він висуває проти «звільнення» протилежне визначення: владу над визначаючими його обставинами — матеріалістичну свободу». *Ред.*

ність навіть для Берліна, наш святий міг би побачити хоч би з того, що вона із страхом і трепетом згадується ще в «Historisch-politische Zeitschrift» Ранке, Берлін, 1831 [218].

«Те, як я користуюсь нею» (свободою), «залежить від моєї особливості» (стор. 205).

Великий діалектик може це також перевернути і сказати: «Те, як Я користуюсь моєю особливістю, залежить від Моєї свободи».— Потім він продовжує:

«Вільний — від чого?»

Так за допомогою звичайного тире свобода вмить перетворюється тут у свободу від *чогось* і, per appos.*, від «усього». На цей раз, однак, прикладка дається у вигляді певної тези, яка начебто повніше визначає предмет. Досягши таким чином цього великого результату, Санчо стає сентиментальним:

«О, чого тільки не доводиться скидати з себе!» Спочатку «окови кріпосництва», потім цілий ряд інших оков — і це під кінець непомітно приводить до того, що «найдовершеніше самовідречення виявляється не чим іншим, як свободою, свободою... від власного Я, і прагнення до свободи, як до чогось абсолютного... позбавляє Нас нашої *особливості*».

Шляхом дуже невмілого перелічування всіляких оков звільнення від кріпосної залежності, яке було визнанням індивідуальності кріпаків і в той же час знищенням певної емпіричної межі, ототожнюється тут із значно більш ранньою християнсько-ідеалістичною свободою з Послань до римлян і корінфян, завдяки чому свобода взагалі перетворюється в самовідречення. На цьому ми могли б уже покінчити із свободою, бо тепер вона вже безперечно є «Святе». Певний історичний акт самозвільнення святий Макс перетворює в абстрактну категорію «Свободи», а ця категорія визначається потім ближче з допомогою зовсім іншого історичного явища, яке знов-таки може бути підведене під загальне поняття «Свободи». Ось і весь фокус, за допомогою якого скидання ярма кріпосної залежності перетворюється в самовідречення.

Щоб зробити для німецького бюргера свою теорію свободи ясною як день, *Санчо* починає тепер декламувати мовою, характерною для бюргера, особливо для берлінського бюргера:

«Але чим вільніший Я стаю, тим більше примусу нагромаджується перед Моїми очима, тим безпораднішим Я Себе почуваю. Невільний син дикої природи ще не відчуває жодного з тих обмежень, які утискують «освічену» людину, він уявляє себе вільнішим, ніж людина. В міру того як Я здобуваю Собі свободу, Я ставлю собі нові межі і нові завдання; тільки Я винайшов залізниці, як уже знов почуваю Себе слабим, бо Я ще неспроможний літати в повітрі, наче птах; і не встиг Я розв'язати яку-небудь проблему, неясність якої бентежила Мій дух, як Мене вже обсідає безліч інших і т. д.» (стор. 205, 206).

О, «безпорадний» белетрист для бюргерів і селян!

* — за допомогою прикладки. *Ред.*

Але не «невільний син дикої природи», а «освічені люди» «дотримуються думки», що дикун вільніший від освіченої людини. Що «син дикої природи» (якого вивів на сцені Ф. Гальм)[219] не знає обмежень, існуючих для освіченої людини, бо не може зазнавати їх,— це так само ясно, як і те, що «освічений» берлінський бюргер, який знає «сина дикої природи» тільки з театру, нічого не знає про обмеження, що існують для дикуна. Маємо такий простий факт: обмеження дикуна інші, ніж обмеження цивілізованої людини. Порівняння, яке проводить наш святий між двома,— фантастичне порівняння, гідне «освіченого» берлінця, вся освіта якого полягає в тому, що він нічогісінько не знає ні про одного з них. Зрозуміло, що йому зовсім невідомі обмеження дикуна, хоч після численних нових книг, які містять описи подорожей, не така вже мудра річ знати що-небудь про це; але що йому невідомі також і обмеження освіченої людини, доводить його приклад з залізницями і повітряними польотами. Бездіяльний дрібний буржуа, для якого залізниці впали наче з неба і який через те і уявляє, що він сам винайшов їх, негайно, після того як один раз проїхався залізницею, починає фантазувати про повітряні польоти. Насправді ж *спочатку* з'явився аеростат і тільки потім залізниці. Святий Санчо мусив це перевернути, бо інакше кожний побачив би, що коли був винайдений аеростат, ще далеко було до думки про залізниці, тимчасом як легко можна уявити собі протилежне. Санчо взагалі перевертає догори ногами емпіричні відносини. Коли вози і фургони перестали задовольняти розвинуті потреби в засобах сполучення, коли, поряд з іншими обставинами, створена великою промисловістю централізація виробництва потребувала нових засобів для прискорення і розширення транспорту всієї маси її продуктів, тоді винайшли паровоз, а тим самим стало можливим використання залізниць для далеких сполучень. Винахідник і акціонери інтересувалися при цьому своїм баришем, а комерційні кола взагалі — зменшенням витрат виробництва; можливість і навіть абсолютна необхідність винаходу коренилася в емпіричних обставинах. Застосування цього нового винаходу в різних країнах залежало від різних емпіричних обставин, наприклад, в Америці — від необхідності об'єднати окремі штати цієї величезної країни і зв'язати напівцивілізовані райони внутрішньої частини материка з морем і складовими місцями для їх продуктів. (Пор. між іншим М. Шевальє, «Листи про Північну Америку».) [220] В інших країнах, де, як, наприклад, у Німеччині, при кожному новому винаході тільки шкодують над тим, що він не завершує собою еру винаходів,— у таких країнах після впертого опору цим огидним залізницям, які не можуть дати нам крил, конкуренція все-таки змушує зрештою прийняти їх і розлучитися з возами та фургонами — подібно до того, як довелося розлучитися з високоповажною, доброчесною самопрядкою. В Німеччині відсутність іншого

вигідного застосування капіталу робила з залізничного будівництва домінуючу галузь промисловості. Тут розвиток залізничного будівництва і невдачі на світовому ринку йшли нога в ногу. Але ніде не будують залізниць на догоду категорії «*Свободи від чого-небудь*»; святий Макс міг би переконатися в цьому хоч би на підставі того, що ніхто не будує залізниць, щоб стати *вільним від* свого грошового мішка. Позитивне ядро ідеологічного презирства до залізниць з боку бюргера, який хотів би літати, як птах, полягає в його пристрасті до возів, фургонів і стовпових шляхів. Санчо пристрасно жадає «власного світу», яким, як ми бачили вище, є небо. Тому він бажає замінити паровоз вогненною колісницею Іллі і піднестися до небес.

Після того як дійсне знищення обмежень,— яке є в той же час і дуже позитивним розвитком продуктивної сили, реальною енергією і задоволенням неусувних потреб, розширенням влади індивідів,— перетворилося в очах цього бездіяльного і темного глядача у просте звільнення *від* певного обмеження, з чого він знов-таки може логічно зліпити собі постулат звільнення від обмеження *взагалі*, після цього у нього, в кінці всього міркування, з'являється те, що вже припускалося на початку:

«Бути вільним від чого-небудь означає тільки *не мати* чогось, бути від чогось *позбавленим*» (стор. 206).

І він тут же наводить дуже невдалий приклад: «Він вільний від головного болю — це означає: він звільнений від нього», наче це «звільнення» від головного болю не рівнозначне цілком позитивній здатності розпоряджатися своєю головою, не рівнозначне власності щодо своєї голови, тимчасом як, маючи головний біль, я був власністю своєї хворої голови.

«У «звільненні» ми здійснюємо свободу, до якої закликає християнство,— у звільненні від гріха, від бога, від моралі і т. д.» (стор. 206).

Тому-то наш «довершений християнин» і знаходить свою особливість тільки у «звільненні» від «думок», «призначення», «покликання», «закону», «державного ладу» і т. д. і запрошує своїх братів у Христі «добре себе почувати тільки в руйнуванні», тобто здійснюючи «звільнення», створюючи «довершену», «християнську свободу».

Він продовжує:

«Але чи повинні ми, наприклад, пожертвувати свободою тому, що вона виявляється християнським ідеалом? Ні, *ніщо не повинно бути втрачене*» (voilà notre conservateur tout trouvé *), «в тому числі і свобода, але вона повинна стати нашою *власною*, а такою вона у формі свободи стати не може» (стор. 207).

* — ось він, наш консерватор, весь як є. *Ред.*

Наш «згідний з собою» (toujours et partout *) «егоїст» забуває тут, що вже в Старому завіті ми завдяки християнському ідеалу свободи, тобто завдяки ілюзії свободи, стали «власниками» «світу речей»; він забуває також, що у відповідності з цим нам варто тільки звільнитися від «світу думок», щоб стати і «власниками» цього світу; що тут «особливість» виявилась у нього *наслідком* свободи, звільнення.

Витлумачивши свободу як звільненість *від* чогось, а звільненість у свою чергу як «звільнення», в розумінні християнського ідеалу свободи, а отже і свободи «Людини»,— наш святий може на препарованому таким способом матеріалі проробити практичний курс своєї логіки. Перша найпростіша антитеза звучить так:

Свобода Людини — Моя Свобода,

де в антитезі свобода перестає існувати «у формі свободи». Або ж:

Звільнення в інтересах Людини — Звільнення в Моїх інтересах.

Обидві ці антитези, з численним почтом з декламацій, проходять через весь розділ про особливість, але з допомогою їх самих наш завойовник світу Санчо добився б ще дуже небагато чого, навряд чи добився б володіння хоч би островом Бaратарією. Вище, коли він поведінку людей розглядав із свого «власного світу», із свого «неба», він, говорячи про свою абстрактну свободу, не зважив на два моменти дійсного визволення. Перший момент полягав у тому, що індивіди у своєму самовизволенні задовольняють певну потребу, яку вони дійсно відчувають. Завдяки усуненню цього моменту дійсних індивідів заступила «*Людина як така*», а задоволення дійсної потреби заступилося прагненням до фантастичного ідеалу, до свободи як такої, до «свободи Людини».

Другий момент полягав у тому, що здатність, існуюча у визволяючих себе індивідах досі лише як задаток, починає функціонувати як дійсна сила, або ж що вже існуюча сила зростає завдяки усуненню обмеження. Усунення обмеження, що є лише *наслідком* створення нової сили, можна, звичайно, вважати головною суттю справи. Але ця ілюзія виникає лише за таких умов: або коли політику приймають за базис емпіричної історії; або коли, так як Гегель, намагаються повсюди побачити заперечення заперечення; або, нарешті, коли — після того як нова сила вже створена,— починають, як темний берлінський бюргер, рефлектувати над цим новим витвором.— Лишивши осторонь цей другий момент для свого власного користування, святий Санчо знаходить завдяки цьому певну визначеність, яку він може протипоставити абст-

* — завжди і всюди. *Ред.*

рактній caput mortuum * «Свободи», яка залишилася. Таким чином він приходить до таких нових антитез:

Свобода — беззмістовне усунення чужої сили.	—	Особливість — дійсне володіння особливою, власною силою.

Або ж:

Свобода, відсіч чужій силі	—	Особливість — володіння особливою, власною силою.

На доказ того, наскільки святий Санчо свою *власну* «силу», яку він протиставить тут свободі, здобуває з цієї ж самої свободи і по-фокусницькому переносить у себе,— ми не будемо відсилати його до матеріалістів або комуністів, а вкажемо тільки на «Словник Французької академії», де він знайде, що слово liberté ** найчастіше вживається в розумінні puissance ***. Але якби святий Санчо захотів усе ж твердити, що він бореться не проти «*liberté*», а проти «*свободи*», то ми порадимо йому заглянути в Гегеля і довідатися там відносно негативної і позитивної свободи[221]. Йому, як німецькому дрібному буржуа, дасть утіху заключне зауваження цього розділу.

Антитеза може бути виражена і так:

Свобода, ідеалістичне прагнення до звільнення і боротьба проти інобуття.	—	Особливість, *дійсне* звільнення і втішання власним буттям.

Відрізнивши, таким чином, за допомогою дешевої *абстракції*, особливість від свободи, Санчо удає, ніби тільки тепер він починає виводити цю відмінність, і вигукує:

«Яка відмінність між свободою і особливістю!» (стор. 207).

Ми побачимо, що крім загальних антитез він не добився нічого і що поряд з цим визначенням особливості в його міркування весь час найзабавніше вплітається і особливість «у звичайному розумінні»:

«Внутрішньо можна бути вільним, незважаючи на стан рабства, хоч знов-таки тільки від *багато чого*, але не від *усього*; від бича, від деспотичних примх і т. д. свого пана раб не може бути *вільним*».

«Навпаки, особливість, це — вся моя істота і буття, це Я сам. Я вільний від того, від чого Я *звільнений*; Я — власник того, що в Моїй *владі* або над чим Я маю владу. *Своїм власним* є Я в усякий час і за всіх обставин, якщо Я тільки *вмію* володіти Собою і не марную свої сили для інших. Я не можу по-справжньому *хотіти* бути вільним, бо Я не можу... це здійснити; Я можу тільки бажати цього і прагнути до цього, *бо* це лишається ідеалом, примарою. Окови дійсності кожну мить глибоко врізаються в мою плоть. Але Я залиша-

* Буквально: мертвій голові; в переносному розумінні: мертвим останкам. *Ред.*
** — свобода. *Ред.*
*** — влада, сила. *Ред.*

юсь *своїм власним.* Належачи як кріпак будь-якому володареві, Я *мислю* тільки про Себе і про свою вигоду; правда, удари, що їх він завдає, потрапляють у Мене, Я не *вільний* від них,— *але Я терплю їх тільки для своєї користі,* наприклад, для того, щоб обдурити його видимістю терпіння і приспати його підозріння, або ж для того, щоб не викликати на Себе своїм опором чого-небудь гіршого. Але оскільки Я весь час маю на увазі Себе і Свою вигоду» (тоді як удари весь час мають у своїй владі його і його спину), «то Я хапаю за волосся першу нагоду» (тобто він «бажає», він «прагне» до першої нагоди, яка, однак, «лишається ідеалом, примарою»), «щоб роздавити рабовласника. І якщо Я *звільняюсь* тоді від нього і його бича, то це тільки наслідок мого попереднього егоїзму. Можливо, заперечать, що Я і в стані рабства був вільним, саме «в собі» або «внутрішньо»; але «вільний у собі» не є ще «дійсно вільний», і «внутрішньо» — не те саме, що «зовнішньо». А власним, навпаки, *своїм власним* Я був *цілком,* як внутрішньо, так і *зовнішньо.* Під владою жорстокого володаря моє тіло не «вільне» від тортур і ударів бича; *але від тортур тріщать Мої кістки, від ударів здригаються Мої м'язи, і Я стогну, бо стогне Моє тіло. Мої зітхання і здригання доводять, що Я належу ще Собі, що Я — свій власний»* (стор. 207, 208).

Наш Санчо, який знов розігрує белетриста для дрібних буржуа і селян, доводить тут, що, незважаючи на численні удари, одержані ним ще у Сервантеса, він завжди залишався власником своєї особливості і що ці удари скоріше належали до його «особливості». «Своїм власним» він є «в усякий час і за всяких обставин», *якщо* він *уміє* володіти собою. Таким чином, тут особливість має гіпотетичний характер і залежить від його розуму, під яким він розуміє рабську казуїстику. Цей розум стає потім також *мисленням,* коли він починає «мислити» про себе і свою «користь», причому це мислення і ця мислена «користь» становлять його мислену «власність». Далі роз'ясніюється, що він терпить удари «для власної користі», причому особливість знов-таки зводиться до *уявлення* «користі», і він «терпить» погане, щоб не стати «власником» «гіршого». Згодом розум виявляється також «власником» застереження про «першу нагоду», тобто власником звичайного reservatio mentalis * і, нарешті, «роздавивши» — в передбаченні ідеї — «рабовласника», він стає «власником» цього передбачення, тимчасом як рабовласник топче його ногами в дійсності, в сучасному. Якщо тут він ототожнює себе із своєю *свідомістю,* яка прагне заспокоїти себе всілякими мудрими сентенціями, то під кінець він ототожнює себе із своїм *тілом,* твердячи, що він цілком — як зовнішньо, так і внутрішньо — лишається «своїм власним», поки в ньому збереглася ще хоч іскра життя, хоч би навіть несвідомого. Такі явища, як тріск «кісток», здригання мускулів і т. д.,— явища, які при перекладі з мови *єдиного* природознавства на мову патології можуть бути виявлені з допомогою гальванізму на його трупі, якщо відразу ж зняти його з шибениці, на якій він тільки що перед нашими очима повісився, і які можуть бути виявлені навіть на мертвій жабі,— ці явища служать тут йому доказом того, що він

* — застереження в думці. *Ред.*

«цілком», «як зовнішньо, так і внутрішньо», є ще «своїм власним», що він владний над собою. Той самий факт, в якому виявляється влада і особливість рабовласника,— а саме, що б'ють Його, а не кого-небудь іншого, що саме *його* кістки «тріщать», *його* м'язи здригаються, причому Він безсилий змінити це,— цей факт служить тут нашому святому доказом його власної особливості і влади. Отже, коли він піддається сурінамському spanso bockò [222], коли він не може поворушити ні рукою, ні ногою, ні взагалі зробити будь-який рух, і змушений терпіти все, що б з ним не робили,— за таких обставин його влада і особливість полягають не в тому, що він може розпоряджатися своїми членами, а в тому, що це *його* члени. Свою особливість він урятував тут знову тим, що розглядав себе щоразу як носія іншого визначення,— то як просту свідомість, то як несвідоме тіло (дивись «Феноменологію»).

Святий Санчо «терпить» одержувану ним порцію ударів, звичайно, з більшою гідністю, ніж справжні раби. Скільки б місіонери, в інтересах рабовласників, не переконували рабів, що вони переносять удари «для своєї ж користі», раби не піддаються впливу такого базікання. Вони не керуються тією холодною і полохливою рефлексією, яка свідчить, що в противному разі вони «накличуть на себе ще гірше», вони не уявляють також, що «одурять своїм терпінням рабовласника»,— вони, навпаки, глузують із своїх мучителів, сміються над їх безсиллям, над нездатністю рабовласників примусити їх навіть до смирення і придушують всякий «стогін», всяку скаргу, поки їм це ще дозволяє фізичний біль. (Дивись *Шарль Конт,* «Трактат про законодавство» [223].) Таким чином, вони ні «внутрішньо», ні «зовнішньо» не є своїми «власниками», а тільки «власниками» своєї упертості,— інакше це можна висловити так: вони не «вільні» ні «внутрішньо», ні «зовнішньо», але вільні в одному відношенні, а саме — «внутрішньо» вільні від самоприниження, що вони показують також і «зовнішньо». Оскільки «Штірнер» дістає побої, він є власником побоїв і, отже, він вільний від того, щоб не бути побитим; ця свобода, це звільнення належить до його особливості.

Якщо святий Санчо бачить відмітну ознаку особливості в застереженні відносно втечі при «першій нагоді», а в своєму «звільненні», яке досягається таким шляхом,— «лише наслідок свого попереднього егоїзму» (*свого,* тобто згідного з собою егоїзму), то звідси ясно, що він уявляє, ніби повсталі негри Гаїті [224] і збіглі негри усіх колоній хотіли звільнити не *себе,* а «Людину». Раб, який зважився добитися звільнення, повинен уже піднятися над тією думкою, що рабство, це — його «особливість». Він повинен бути «*вільним*» від цієї «*особливості*». А втім, «особливість» якого-небудь індивіда може полягати і в тому, що він «відрікається» від себе. Якщо «хтось» твердитиме протилежне, то це означає, що він підходить до цього індивіда «з чужим масштабом».

На закінчення святий Санчо мстить за одержані удари таким зверненням до «власника» його «особливості» — до рабовласника:

«Моя *нога* не «вільна» від ударів пана, але це *моя* нога, і вона *невід'ємна*. Нехай він відірве її від мене і придивиться, чи оволодів він моєю ногою! У нього в руках буде тільки труп моєї ноги, який настільки ж не моя нога, наскільки мертвий собака уже не собака» (стор. 208).

Але нехай він — Санчо, який думає, ніби рабовласник хоче мати його *живу* ногу, мабуть, для власного користування,— нехай він «придивиться», що у нього ще лишилося від «невід'ємної» ноги. У нього лишилась тільки втрата його ноги, і він став одноногим власником своєї відірваної ноги. Якщо йому доводиться щодня вісім годин крутити млинове колесо, то з бігом часу ідіотом стане саме *він*, і ідіотизм буде тоді *його* «особливістю». Нехай суддя, який засудив його до цього, «придивиться», чи опиниться ще в нього «в руках» розум Санчо. Але бідному Санчо від цього користі буде мало.

«Перша власність, перша розкіш завойована!»

Показавши на цих, гідних аскета прикладах — ціною немалих белетристичних витрат виробництва — відмінність між свободою і особливістю, наш святий зовсім несподівано заявляє на стор. 209, що

«між особливістю і свободою зяє ще *глибша* прірва, ніж проста словесна відмінність».

Ця «глибша прірва» полягає в тому, що дане вище визначення свободи повторюється в «різних перетвореннях», «заломленнях» і в численних «епізодичних вставках». З визначення «Свободи» як «Звільнення» випливають питання: від чого повинні бути вільні люди і т. д. (стор. 209); суперечки з приводу цього «від чого» (там же) (як німецький дрібний буржуа, він і тут бачить у боротьбі дійсних інтересів тільки сперечання з приводу визначення цього «від чого», причому, зрозуміло, йому здається дуже дивним, що «громадянин» не хоче бути вільним «від громадянства», стор. 210). Потім у такій формі повторюється положення, що усунути будь-яке обмеження означає встановити нове обмеження: «Прагнення до певної свободи завжди включає в себе прагнення до нового панування», стор. 210 (ми дізнаємося при цьому, що буржуа в революції прагнули не до свого власного панування, а до «панування закону» — дивись вище про лібералізм *); а після цього йде висновок, що ніхто не хоче звільнитися від того, що йому «цілком до душі, наприклад від надзвичайно чарівного погляду коханої» (стор. 211). Далі виявляється, що свобода, це — «фантом» (стор. 211), «сновидіння» (стор. 212); потім попутно ми дізнаємося, що і «голос природи» теж раптом стає «особливістю» (стор. 213), але зате «голос бога і совісті» треба вважати «ділом диявола», причому

* Див. цей том, с. 185—186. *Ред.*

автор чванливо заявляє: «Існують же такі безбожні люди» (які вважають це ділом диявола); «що Ви з ними вдієте?» (стор. 213, 214). Але не природа повинна визначати Мене, а Я повинен визначати Свою природу,— продовжує далі згідний з собою егоїст. І моя совість, це — теж «голос природи».

У зв'язку з цим виявляється також, що тварина «йде дуже правильним шляхом» (стор. 214). Ми дізнаємося далі, що «свобода мовчить про те, що повинно статися після Мого визволення» (стор. 215). (Дивись «Пісня пісень Соломона» *.) Показ згаданої вище «глибшої прірви» закінчується тим, що святий Санчо повторює сцену з побоями і висловлюється на цей раз трохи ясніше про особливість:

«Навіть невільний, навіть закований у тисячі кайданів, Я все ж існую, і до того ж — не тільки в майбутньому, не тільки в надії, як це властиво свободі; навіть як найогидніший з рабів Я існую — в сучасному» (стор. 215).

Таким чином, він тут протиставить одне одному *себе* і «*Свободу*» як двох осіб, а особливість стає простою наявністю, простим сучасним, і до того ж «найогиднішим» сучасним. Отже, особливість виявляється тут простим констатуванням особистої тотожності. Штірнер, який уже вище перетворив себе в «таємну поліцейську державу», обернувся тут паспортним управлінням. «Хай не буде що-небудь втрачене» із «світу людини»! (Дивись «Пісня пісень Соломона».)

Згідно із стор. 218, можна також «втратити» свою особливість у результаті «відданості», «покірності», хоч, згідно з попереднім, особливість не може припинитися, поки ми взагалі *існуємо*, хоч би в найбільш «огидному» або «покірному» вигляді. Але хіба «найогидніший» раб не є в той же час «найпокірніший»? Згідно з одним з наведених вище описів особливості, «втратити» свою особливість можна тільки втративши своє *життя*.

На стор. 218 особливість як одна сторона свободи, як сила знову протиставиться свободі як звільненню; і серед засобів, за допомогою яких Санчо, як він запевняє, забезпечує свою особливість, наводяться «лицемірство», «обман» (засоби, які застосовує Моя особливість, бо вона мусила «підкоритися» умовам зовнішнього світу) і т. д., «бо засоби, які Я застосовую, узгоджуються з тим, що Я собою являю». Ми вже бачили, що серед цих засобів головну роль відіграє *відсутність* засобів, як це між іншим видно також з його тяжби з місяцем (дивись вище «Логіку» **). Потім, для різноманітності, свобода розглядається як «*самовизволення»:* «це значить, що Я можу мати свободу лише в тій мірі, в якій Я створюю її Собі своєю особливістю»; причому звичайне для всіх, особливо для німецьких, ідеологів визначення свободи як *самовизна-*

---

* Див. цей том, с. 381—382. *Ред.*

** Див. цей том, с. 255. *Ред.*

чення фігурує тут у вигляді особливості. Це пояснюється потім на прикладі «овець», які не одержать ніякої «користі» від того, «що їм буде дана свобода слова» (стор. 220). Наскільки тривіальне тут його розуміння особливості як самовизволення, видно хоч би з повторення ним заялložених фраз щодо дарованої свободи, відпущення на волю, самовизволення і т. д. (стор. 220, 221). Протилежність між свободою як звільненням і особливістю як запереченням цього звільнення зображається також і поетично:

«Свобода збуджує Вашу злобу проти всього, що Вам не властиве» (отже, вона *злобна* особливість, або ж, на думку святого Санчо, жовчні натури, наприклад Гіво, не мають своєї «особливості»? І хіба, злобствуючи проти інших, Я не втішаюся Собою?); «егоїзм закликає Вас *радіти* Собі самому, втішатися Самим собою» (отже, егоїзм — сповнена радості свобода; а втім, ми вже ознайомилися з радістю і самовтішанням згідного з собою егоїста). «Свобода є пристрасне томління і залишається ним» (наче пристрасне томління не є теж особливість, не є самовтішання індивідів особливого роду, а саме християнсько-германських,— і невже «буде втрачене» це томління?). «Особливість, це — дійсність, яка *сама собою* усуває всю ту несвободу, що стоїть як перепона на Вашому власному шляху» (отже, поки несвобода не усунена, моя особливість залишається особливістю, *оточеною перепонами*. Для німецького дрібного буржуа знов-таки характерно, що перед ним усі обмеження і перепони усуваються «самі собою», оскільки сам він для цього і пальцем не поворухне, а ті обмеження, які не усуваються «самі собою», він за звичкою перетворюватиме у свою особливість. Зауважимо мимохідь, що тут особливість виступає як дійова *особа*, хоч згодом вона принижується до ступеня простого *опису* її власника) (стор. 215).

Та ж сама антитеза з'являється знов у такій формі:

«Як *особливі, Ви в дійсності звільнені від усього,* а те, що лишається у Вас, те Ви взяли самі, це — Ваш вибір і Ваша воля. Особливий, це — *природжений вільний,* а вільний — ще тільки шукаючий свободи».

Однак на стор. 252 святий Санчо «припускає», «що кожний *народжується* як *людина,* і, отже, в цьому відношенні всі новонароджені рівні між собою».

Те, від чого Ви як особливі не «звільнилися», це — «Ваш вибір і Ваша добра воля», як, наприклад, побої у розглянутому вище прикладі з рабом.— Безглузда парафраза! Отже, особливість зводиться тут до фантастичного припущення, що святий Санчо добровільно прийняв і лишив при собі все те, від чого він не «звільнився»,— наприклад, голод, якщо у нього немає грошей. Не кажучи вже про безліч речей, наприклад про діалект, золотушність, геморой, злидні, одноногість, вимушене філософствування, які нав'язані йому поділом праці, і т. д. і т. д., не кажучи про те, що від нього нітрохи не залежить, чи «приймає» він ці речі, чи ні, він змушений, — навіть коли ми на мить приймемо його передумови,— вибирати все ж завжди тільки між певними речами, що входять у коло його життя і аж ніяк не створені його особливістю. Наприклад, як ірландський селянин він може тільки вибирати, чи їсти йому картоплю, чи вмерти з голоду, та і в цьому виборі

він не завжди вільний. Треба відзначити в наведеній фразі також любеньку прикладку, за допомогою якої, як в юриспруденції, «прийняття» ототожнюється без зайвої балаканини з «вибором» і «доброю волею». А втім, неможливо сказати ні в цьому зв'язку, ні поза ним, що розуміє святий Санчо під «природженим вільним».

І хіба навіяне йому почуття не є його — сприйняте ним — почуття? І чи не дізнаємося ми на стор. 84, 85, що «навіяні» почуття зовсім не є «власними» почуттями? А втім, тут виявляється, як ми бачили вже у Клопштока * (наведеного тут як приклад), що «особлива» поведінка зовсім не збігається з індивідуальною поведінкою, хоч, мабуть, Клопштоку християнство «було цілком до душі» і нітрохи «не стояло перепоною на його шляху».

«Власнику *нічого звільнятися,* тому що він наперед відкидає все, крім себе... Ще перебуваючи в полоні дитячої пошани, він *працює* вже над тим, щоб *«звільнитися»* від цього полону».

Оскільки носію особливості *нічого* звільнятися, то він уже дитиною працює над тим, щоб звільнитися, і все це тому, що він, як ми бачили, *«природжений вільний»*. «Перебуваючи в полоні дитячої пошани», він рефлектує уже вільно, тобто особливо, над цією своєю власною полоненістю. Але це не повинно нас дивувати: ми бачили вже на початку «Старого завіту», яким вундеркіндом був цей згідний з собою егоїст.

«Особливість робить своє діло в маленькому егоїсті і *створює* йому бажану свободу».

Не «Штірнер» живе, а живе, «працює» і «створює» *в* ньому «особливість». Ми дізнаємося тут, що не особливість є *описом* власника, а власник являє собою лише *парафразу* особливості.

«Звільнення», як ми бачили, стало на своєму найвищому ступені звільненням від свого власного Я, самовідреченням. Ми бачили також, що «звільненню» була протипоставлена «особливість» як утвердження себе самого, як своєкорисливість. Але ми бачили так само, що і сама ця своєкорисливість була знов-таки самовідреченням.

Деякий час ми болісно відчували відсутність «Святого». Але раптом ми знову знаходимо його як такого, що сором'язливо притаїлося в кінці розділу про особливість на стор. 224, де воно узаконюється за допомогою такого нового перетворення:

«До речі, якою Я своєкорисливо займаюсь» (або зовсім не займаюсь), «Я ставлюсь *інакше,* ніж до тієї, якій Я безкорисливо служу» (або ж: якою Я займаюсь).

Але святий Макс не вдовольняється цією чудовою тавтологією, яку він «прийняв» по «вибору і добрій волі»; тут раптом знову з'являється на сцені давно забутий «хтось», на цей раз в образі

* Див. цей том, с. 241—242. *Ред.*

нічного сторожа, який констатує тотожність Святого, і заявляє, що він

«міг би встановити таку ознаку: проти першої речі Я можу *согрішити* або вчинити *гріх*» (славна тавтологія!), «а другу — тільки *втратити через легковажність*, відштовхнути від Себе, позбутися її, тобто вчинити дурість» (отже, він може втратити себе через легковажність, може позбутися себе,— позбутися життя). «Обидві ці точки зору можна застосувати до *свободи торгівлі*, бо» почасти вона визнається за Святе, а почасти — ні, або, як це висловлює сам Санчо більш докладно, «бо почасти вона розглядається як свобода, яка може бути надана або віднята *залежно від обставин;* а почасти — як така свобода, яку треба *свято* шанувати *за всіх обставин*» (стор. 224, 225).

Санчо тут знов виявляє «своє особливе» «проникнення» в питання про свободу торгівлі і про протекційні мита. Тим самим на нього покладається «покликання» — вказати хоч один-єдиний випадок, коли свобода торгівлі вважалася «святою» 1) *тому*, що вона «*свобода*», і 2) вважалася до того ж «*за всіх обставин*». Святе може пригодитися для всякої мети.

Після того як особливість, за допомогою логічних антитез і феноменологічного «володіння-також-і-іншою-визначеністю», була, як ми бачили, *сконструйована* з наперед обробленої для цього «свободи»,— причому святий Санчо все, що припало йому до душі (наприклад, побої), «відніс» за рахунок особливості, а те, що не припало йому до душі, він «відніс» за рахунок свободи,— після цього ми на закінчення дізнаємось, що все це ще не була істинна особливість.

«Особливість, — читаємо ми на стор. 225,— це зовсім не *ідея*, на зразок свободи і т. д., це тільки опис — *власника*».

Ми побачимо, що цей «опис власника» полягає в тому, щоб заперечити свободу в трьох приписаних їй святим Санчо заломленнях — лібералізму, комунізму і гуманізму, взяти її в її *істині* і назвати потім цей процес думки — дуже простий, за вищевикладеною логікою,— описом дійсного Я.

Увесь розділ про особливість зводиться до найбанальніших самоприкрашувань, за допомогою яких німецький дрібний буржуа утішає себе відносно свого власного безсилля. Так як і Санчо, він думає, що в боротьбі буржуазних інтересів проти залишків феодалізму і проти абсолютної монархії в інших країнах усе зводиться тільки до принципів, до питання про те, *від чого* повинна звільнитися «Людина». (Дивись також вище про політичний лібералізм *.) Тому в свободі торгівлі він убачає тільки свободу і, подібно до Санчо, з надзвичайною важністю розглагольствує про те, чи повинна «Людина» користуватися «за всіх обставин» свободою торгівлі, чи ні. А якщо його визвольні прагнення зазнають, що неминуче за таких обставин, цілковитого краху, то він, знов-

* Див. цей том, с. 167—168. *Ред.*

таки подібно до Санчо, утішає себе тим, що «Людина» або ж він сам не може ж «стати вільним від усього», що свобода — дуже невиразне поняття, так що навіть Меттерніх і Карл X могли апелювати до «істинної свободи» (стор. 210 «Книги»; при цьому треба тільки зауважити, що саме реакціонери, особливо історична школа і романтики [225],— знов-таки подібно до Санчо,— вбачають істинну свободу в особливостях, наприклад в особливостях тірольських селян і взагалі у своєрідному розвитку індивідів, а потім і місцевостей, провінцій, станів).— Дрібний буржуа втішає себе також тим, що коли він як німець і не вільний, то зате він винагороджений за всі страждання своєю безспірною особливістю. Він — знов-таки як Санчо — не вбачає у свободі силу, яку він собі завойовує, і тому оголошує своє безсилля силою.

Але те, що звичайний німецький дрібний буржуа, втішаючи себе, говорить на самоті з самим собою, в глибині душі,— те берлінець проголошує як надзвичайно тонкий хід думки. Він пишається своєю убогою особливістю і своїм особливим убозтвом.

5. Власник

Про те, як «Власник» розпадається на три «заломлення»: на «Мою силу», «Моє спілкування» і «Моє самовтішання»,— дивись розділ про економію Нового завіту. Ми прямо перейдемо до першого з цих заломлень.

А. Моя сила

Розділ про силу має, в свою чергу, трихотомічну структуру, оскільки в ньому йдеться: 1) про право, 2) про закон і 3) про злочин. Для того щоб приховати цю трихотомію, Санчо непомірно часто вдається до «епізоду». Ми наведемо весь зміст цього розділу у вигляді таблиці, з необхідними епізодичними вставками.

І. Право

А. Канонізація взагалі:

Другий приклад *Святого* є *право*.
Право не є Я
= не Моє право
= чуже право
= існуюче право.
Все існуюче право = Чуже право
= право, що виходить *від чужих* (не від Мене)
= дане Чужими право
= (право, яке Мені *хтось* надає, яким мені дають користуватися) (стор. 244, 245).

} Святе

Примітка № 1. Читач здивується, чому права частина рівняння № 4 раптом з'являється в рівнянні № 5 у вигляді лівої частини рівняння, правою частиною якого є права частина рівняння № 3,— так що на місце «права» з'являється раптом, у лівій частині, «все існуюче право». Це зроблено з метою створити ілюзію, ніби святий Санчо говорить про *дійсне*, існуюче право, що́, однак, йому і на думку не спадає. Він говорить про право лише остільки, оскільки воно уявляється як священний «предикат».

Примітка № 2. Після того як право визначене як «чуже право», йому можна надати будь-які найменування, наприклад «султанське право», «народне право» і т. д., залежно від того, як святий Санчо хоче визначити те Чуже, від якого він дістає дане право. Це дає змогу Санчо далі сказати, що «чуже право дається природою, богом, народним обранням і т. д.» (стор. 250), отже — «не Мною». Наївний лише той спосіб, з допомогою якого наш святий, користуючись синонімікою, намагається надати наведеним вище немудрим рівнянням видимості якогось розвитку.

«Коли який-небудь дурень визнає Мене правим» (а що, коли цей дурень, який визнає його правим, він сам?), «то Я починаю ставитися недовірливо до Мого права» (в інтересах «Штірнера» було б бажано, щоб так воно й було). «Але навіть коли мудрець визнає Мене правим, то це ще не означає, що Я правий. Чи правий Я, чи ні, це зовсім не залежить від визнання Мого права дурнем чи мудрецем. Проте Ми досі прагнули до *цього права*. Ми шукаємо *право* і з цією метою звертаємося до *суду*... Але чого ж Я шукаю у цьому суді? Я шукаю султанського права, не Мого права, Я шукаю чужого права... отже, перед судом верховної цензури Я шукаю права цензури» (стор. 244, 245).

В цьому майстерно сформульованому положенні доводиться дивуватися вдалому застосуванню синоніміки. Визнання когонебудь правим у розумінні звичайного слововживання ототожнюється з визнанням права в юридичному розумінні. Ще дивовижніша велика, здатна зрушити гори з місця віра в те, ніби «до суду звертаються» заради втіхи відстояти своє право, — віра, що пояснює суди з сутяжництва *.

Нарешті, варта уваги також та хитрість, з якою тут Санчо — як вище у випадку рівняння № 5 — *наперед* вносить контрабандою конкретні найменування, в даному випадку «султанське пра-

* Далі в рукопису перекреслено: «Яке взагалі уявлення нашого святого простака про суд, видно вже з того, що як приклад він наводить суд верховної цензури, який може зійти за суд хіба тільки в очах пруссака,— суд, який обмежується лише адміністративними заходами і до компетенції якого не входить ні накладання кар, ні розгляд цивільних процесів. Що індивіди мають своєю основою два цілком різні стани виробництва — за тих обставин, коли суд і виконавча влада відокремлені один від одного, і за тих, коли, навпаки, маємо їх патріархальний збіг,— до цього немає діла святому, який завжди зайнятий, мовляв, *дійсними* індивідами.

Наведені вище рівняння перетворюються тут у «покликання», «призначення», «завдання», в моральні заповіді, які святий Макс громовим голосом навіває збентеженій совісті свого вірного слуги Шеліги. До нього святий Макс звертається тут у третій особі, із словом «Він», зовсім як прусський унтер-офіцер (його власний «жандарм» говорить його устами). Нехай Він спробує захистити від усяких порушень своє право на їжу — і т. д. *Право* пролетарів на їжу ніколи не «порушувалось», і все ж виходить «само собою», що вони дуже часто не можуть «використати» це право». *Ред.*

во», щоб тим рішучіше залучати *потім* свою загальну категорію «чужого права».

Чуже право = Не Моє право.
Мати чуже право,
що стало Моїм = Не бути правим
= *Не мати ніякого права*
= бути *безправним* (стор. 247).
Моє право = Не Твоє право
= Твоя неправота.
Твоє право = Моя неправота.

Примітка: «Ви бажаєте бути правими проти інших» (треба було, власне, сказати: бути по-своєму правими). «Цього Ви не зможете досягти, у відношенні до них Ви залишитеся завжди «неправими», *бо* вони не були б Вашими противниками, коли б вони теж не були «по-своєму» праві. Вони завжди будуть Вас «вважати неправими»... Якщо Ви залишаєтесь на грунті права, то Ви залишаєтесь при — сутяжництві» (стор. 248, 253).

«Розглянемо, однак, це питання ще з іншого боку». Достатньо виявивши свої знання в галузі права, святий Санчо може тепер обмежитися тим, щоб визначити ще раз право як Святе і повторити з цього приводу деякі з уживаних уже раніше до Святого епітетів, додаючи на цей раз слово — «право».

«Хіба право не є *релігійне поняття*, тобто щось *Святе?*» (стор. 247).
«Хто може питати про «право», коли він не стоїть на *релігійній точці зору?*» (там же).
«Право «*в собі і для себе*». Отже, без відношення до Мене? «*Абсолютне* право»! Отже, відірване від Мене.— «*Суще в собі і для себе!*» — *Абсолютне! Вічне* право, як вічна істина» — *Святе* (стор. 270).
«Ви відступаєте злякано перед іншими, тому що Вам здається, що поруч з ними Ви бачите *привид права!*» (стор. 253).
«Ви бродите навколо, щоб схилити на свій бік цей *привид*» (там же).
«Право — це *химера*, навіяна *привидом*» (синтез двох вищенаведених положень) (стор. 276).
«Право — це... *настирлива ідея*» (стор. 270).
«Право — це *дух...*» (стор. 244).
«Тому що право може бути дароване тільки *духом*» (стор. 275).

Тепер святий Санчо роз'яснює ще раз те, що він уже роз'яснював у Старому завіті, а саме — щó таке «настирлива ідея», з тією тільки різницею, що тут всюди мелькає «право» як «другий приклад» «настирливої ідеї».

«Право є первісно Моя думка, або вона» (!) «має свій початок у Мені. Та коли вона вирвалась у Мене» (vulgo *: втекла від мене), «коли «Слово» проявилось назовні, то воно стало *плоттю*» [226] (і святий Санчо може досита наїстися нею), «стало *настирливою ідеєю*»,— через що вся штірнерівська книга складається з «настирливих ідей», які «вирвались» у нього, але були нами спіймані і ув'язнені у прославленому «закладі для виправлення звичаїв». «*Тепер* Я вже не можу позбутися думки» (після того як думка позбулася *його!*); «як Я не кручусь, вона стоїть переді Мною». (Косичка висить у нього ззаду [227].) «*Таким чином*, люди не зуміли справитися з думкою про «право»,

* — попросту, в просторіччі. *Ред.*

яку вони самі ж створили. Їх творіння втекло з-під їх влади. *Це — абсолютне право, абсольвоване»* (о, синоніміка!) «і відособлене від Мене. Шануючи його як Абсолютне, ми не можемо знов поглинути його, і воно позбавляє Нас творчої сили; творіння переросло творця, воно існує в собі і для себе. Не дамо більше праву можливості розгулювати на свободі...» (ми тут же застосуємо цю пораду до самого цього речення і посадимо його на цеп до найближчої потреби) (стор. 270).

Освятивши, таким чином, право шляхом всіляких випробувань водою і вогнем і канонізувавши його, святий Санчо тим самим знищив право.

«Разом з абсолютним правом *гине саме право,* знищується одночасно і *панування поняття права»* (ієрархія). «*Бо* не треба забувати, що над Нами споконвіку панували поняття, ідеї, принципи і що серед цих *володарів* поняття права *або* поняття справедливості відігравало одну з найважливіших ролей» (стор. 276).

Для нас не є несподіванкою, що правові відносини виступають тут знов-таки як панування *поняття* права і що Штірнер убиває право вже самим тим, що оголошує його поняттям, а отже і Святим; про це дивись «Ієрархію» *. Право виникає у Штірнера не з матеріальних відносин людей і випливаючої звідси боротьби їх один з одним, а з їх боротьби із своїм уявленням, яке вони повинні «вибити з голови». Дивись «Логіку» **.

До цієї останньої форми канонізації права належать ще такі три примітки.

Примітка 1.

«Поки це *чуже* право збігається з *Моїм,* Я, звичайно, знайду в ньому *також* і останнє» (стор. 245).

Нехай поки що святий Санчо поміркує над цим положенням.

Примітка 2.

«Досить тільки закрастися *егоїстичному інтересу,* і суспільство загинуло... як це доводить, наприклад, римська держава з її розвинутим *приватним правом»* (стор. 278).

Згідно з цим, римське суспільство вже з самого початку повинно було бути *загиблим* римським суспільством, тому що егоїстичний інтерес проявляється в «десятьох таблицях» [228] ще більш різко, ніж у «розвинутому приватному праві» часів імператорів. Отже, в цій нещасливій ремінісценції з Гегеля приватне *право* розглядається як симптом *егоїзму,* а не як симптом *Святого.* Слід було б і тут святому Санчо поміркувати над тим, наскільки приватне *право* зв'язане з приватною *власністю* і в якій мірі приватне право зумовлює безліч інших правових відносин (пор. «Приватна власність, держава і право»), про які святий Макс може сказати тільки те, що вони — втілення Святого.

* Див. цей том, с. 148—150. *Ред.*
** Див. цей том, с. 240—242, 244—245. *Ред.*

Примітка 3.

«*Якщо* право *і* випливає з *поняття*, то *все ж* воно починає *існувати* тільки тому, що воно *корисне* для потреб».

Так говорить Гегель («Філософія права», § 209, додаток), від якого і перейняв наш святий ієрархію понять у сучасному світі. Отже, Гегель пояснює *існування* права з емпіричних *потреб* індивідів, рятуючи *поняття* тільки шляхом голослівного твердження. Ми бачимо, наскільки безмірно більш матеріалістично діє Гегель, ніж наше «Я у плоті» — святий Санчо.

B. Привласнення шляхом простої антитези:

a. Право людини	—	Моє право.
b. Людське право	—	Егоїстичне право.
c. Чуже право = бути управомоченим чужими	—	Моє право = бути управомоченим Собою.
d. Право є те, що людина хоче вважати правильним	—	Право є те, що Я хочу вважати правильним.

«Це — егоїстичне право, тобто це Я хочу вважати правильним, тому воно і є право» (passim *; останнє речення знаходиться на стор. 251).

Примітка 1.

«Я вважаю Себе вправі убивати, коли Я не забороняю цього Собі самому, коли Я сам не боюсь убивства як порушення права» (стор. 249).

Власне треба було б сказати: Я *вбиваю*, коли Я сам не забороняю цього Собі, коли Я не *боюсь* убивства. Все це речення є не що інше, як широкомовний розвиток другого рівняння з антитези «с», в якому слова «бути правомочним» втратили смисл.

Примітка 2.

«Я вирішую, чи правильне те, щó існує *в Мені; поза Мною* не існує ніякого права» (стор. 249).— «Чи є ми тим, щó є *в нас?* Ні, як ми не є і тим, щó поза нами... Саме через те, що Ми — не дух, який живе *в нас*, саме через це ми повинні були перенести його *назовні*... мислити його існуючим *поза нами... в потойбічному світі*» (стор. 43).

Отже, згідно з власною своєю тезою на стор. 43, святий Санчо повинен знов перенести «існуюче в ньому» право «назовні», а саме — «в потойбічний світ». Але якщо він коли-небудь захоче привласнювати собі речі таким способом, то він зможе перенести «в себе» мораль, релігію, все «Святе» цілком і вирішувати, чи є воно «в ньому» Моральним, Релігійним, Святим; «поза ним не існує» моралі, релігії, святості,— говорить він, щоб потім на стор. 43 знов перенести їх назовні, в потойбічний світ. Цим забезпечується «відновлення всіх речей» [229] за християнським прообразом.

* — в різних місцях. *Ред.*

Примітка 3.

«Поза Мною немає права: щó я вважаю правом, те — правильне. Можливо, що воно від цього ще не стає правильним для інших» (стор. 249).

Власне треба було б сказати: щó здається Мені правильним, те правильне для Мене, але зовсім не для інших. Тепер ми вже мали досить прикладів того, які синоністичні «блошині стрибки» проробляє святий Санчо із словом «право». «Право» і «правильно», юридичне «право», «праве» в моральному розумінні, те, щó він вважає для себе «правильним» і т. д.,— все це вживається впереміш, залежно від потреби. Нехай святий Макс спробує перекласти свої положення про право на будь-яку іншу мову, і безглуздість їх стане цілком очевидною. Оскільки в «Логіці» ми докладно розглянули цю синоніміку, то тепер ми можемо обмежитися посиланням на те, що було вже сказано там *.

Наведене вище речення подається нам ще в таких трьох «перетвореннях»:

A. «Чи маю Я право чи ні — вирішити це не може інший суддя, крім Мене самого. Інші можуть судити і обмірковувати лише те, чи згодні вони з Моїм правом і чи існує воно і для них як право» (стор. 246).

B. «Суспільство, звичайно, хоче, щоб *кожний* добився свого права, але тільки права, санкціонованого суспільством, суспільного права, а не дійсно *свого* права» (власне, треба було б сказати: «добився *свого*» — слово «право» тут нічогісінько не виражає. А потім він продовжує вихвалятися:) «Я ж даю або беру Собі право з повноти власних сил... Власник і творець Свого права» («творець» лише остільки, оскільки він оголошує право своєю думкою і запевняє потім, що сприйняв цю думку знову в себе), «Я не визнаю ніякого іншого джерела права, крім Себе,— ні бога, ні держави, ні природи, ні людини, ні божественного, ні людського права» (стор. 269).

C. «Оскільки *людське* право є завжди щось дане, то в дійсності воно зводиться завжди до права, яке люди *дають* один одному,— тобто *уступають*» (стор. 251). «Навпаки, егоїстичне право, це — те право, яке *Я Собі даю* або *беру*».

Однак, «скажемо на закінчення, напрошується висновок», що егоїстичне право в тисячолітньому царстві Санчо, становлячи предмет взаємної *«угоди»*, не дуже-то відрізняється від того, яке люди *«дають»* один одному — або *«уступають»*.

Примітка 4.

«На закінчення Я повинен ще усунути той половинчастий спосіб висловлення, яким Я *хотів* користуватися лише доти, поки длубався в нутрощах права і зберігав хоч би це *слово*. Але насправді разом з поняттям втрачає свій смисл і слово. Те, що Я назвав *Моїм* правом, те вже зовсім не є право» (стор. 275).

Кожний відразу ж зрозуміє, чому святий Санчо зберіг у вищенаведених антитезах *«слово»* право. Оскільки він зовсім не говорить про *зміст* права, а ще менше критикує цей зміст,— то він, лише зберігши *слово* «право», може удати, ніби говорить про право.

* Див. цей том, с. 233—235. *Ред.*

Якщо опустити в *анти*тезі *слово* право, то в ній тільки й залишаться «Я», «Мій» та інші граматичні форми займенника першої особи. Зміст тут завжди привносився лише за допомогою прикладів, які, однак, як ми бачили, незмінно виявлялись тавтологіями, на зразок: якщо Я вбиваю, то я вбиваю і т. д., а слова «право», «правомочний» і т. д. вживались тільки для того, щоб прикрити просту тавтологію і привести її в який-небудь зв'язок з антитезами. *Синоніміка* також була покликана створити видимість того, ніби тут мова йде про якийсь зміст. А втім, цілком ясно, яке невичерпне джерело *хвастощів* являє ця беззмістовна балаканина про право.

Таким чином, все «длубання в нутрощах права» полягало в тому, що святий Санчо «застосував половинчастий спосіб висловлення» і «зберіг хоч би це *слово*», бо не знав, що сказати по *суті справи*. Якщо визнати за розібраною антитезою хоч який-небудь смисл, а саме те, що «Штірнер» просто хотів проявити в ній свою відразу до права, то доведеться сказати, що не він «длубався в нутрощах права», а що, навпаки, право «длубалось» в *його* нутрощах, а він тільки запротоколював ту обставину, що право йому не до душі. Нехай Jacques le bonhomme «цілком збереже за собою це право»!

Щоб внести в цю пустоту який-небудь зміст, святий Санчо мусив удатися ще до одного логічного маневру. Полягає цей його маневр у тому, що він так «віртуозно» переплітає канонізацію з простою антитезою і до того ж так маскує її численними епізодами, що німецька публіка і німецькі філософи, звичайно, не змогли розглянути це.

C. Привласнення шляхом складної антитези

«Штірнер» повинен тепер ввести емпіричне визначення права, визначення, яке він може віднести до певного індивіда, тобто він змушений визнати в праві ще дещо інше, крім святості. Він міг би і не вдаватися тут до всіх своїх незграбних махінацій, оскільки, починаючи з Макіавеллі, Гоббса, Спінози, Бодена та інших мислителів нового часу, не кажучи вже про більш ранніх, сила зображалася як основа права; тим самим теоретичний розгляд політики звільнено від моралі, і по суті справи було висунуто лише постулат самостійного трактування політики. Згодом, у XVIII столітті у Франції і в XIX столітті в Англії, все право було зведене до приватного права (про що святий Макс і не згадує), а воно — до цілком визначеного виду сили, до сили приватних власників, і при цьому справа аж ніяк не обмежилась самими тільки фразами.

Отже, святий Санчо виводить визначення *сили* з *права* і пояснює його так:

«Для Нас стало звичайною справою класифікувати держави залежно від того, як поділена «верховна *влада*»... Отже — верховне насильство! Насиль-

ство над ким? Над окремим індивідом... Держава застосовує насильство... поведінка держави, це — *насильствена діяльність,* і своє насильство вона називає *правом*... Суспільне ціле... має владу, яка називається правомірною, тобто яка є право» (стор. 259, 260).

Через «Нашу» «звичайну справу» наш святий добирається до своєї жаданої влади і може тепер «подумати про свою звичайну справу».

Право, сила людини — Сила, Моє право.

Проміжні рівняння:

Бути правомочним = Бути повноважним.

Управомочити себе = Уповноважити себе.

Антитеза:

Бути уповноваженою людиною} — {Бути уповноваженим Мною.

Перша антитеза:

Право, сила людини — Сила, Моє право,

перетворюється тепер у

Право людини — {*Сила Мого «Я»,*
Моя сила,

оскільки в тезі право і сила тотожні, а в антитезі повинен бути «усунутий» «половинчастий спосіб висловлення», бо право, як ми бачили, «втратило всякий смисл».

Примітка 1. Зразки пишномовної і претензійної парафрази вищенаведених антитез і рівнянь:

«Чим Ти владен бути, на те ти і маєш право». «Я виводжу всяке право і всяку правомочність із *Себе, Я вправі* робити все те, на що поширюється Моя *сила*».— «Я не вимагаю ніякого права, через це Мені і не доводиться також визнавати будь-яке право. Те, що Я можу здобути Собі силою, те Я і здобуваю Собі, а чого Я не можу здобути Собі силою, на те Я не маю також і права і т. д.— Для Мене цілком однаково, чи вправі Я, чи ні; якщо тільки Я маю *силу,* то Я вже і уповноважений самим собою і не потребую ніякого іншого повноваження або правомочності» (стор. 248, 275).

Примітка 2. Зразки того, як святий Санчо виявляє в силі реальну основу права:

«Так, «комуністи» говорять» (звідки, однак, «Штірнер» знає, щó говорять комуністи? Адже крім доповіді Блюнчлі [178], «Народної філософії» Беккера та кількох інших речей йому про комуністів нічого й на очі не потрапляло): «Рівна праця дає людям право па рівну втіху... Ні, рівна праця не дає Тобі цього права, тільки рівна втіха управомочує Тебе на рівну втіху... Втішайся, і Ти будеш вправі втішатися... Якщо Ви добилися втіхи, то вона — Ваше право; якщо ж Ви будете тільки нудитися за нею, не оволодіваючи нею, то вона, як і раніше, залишиться «набутим правом» тих, хто має привілей втіхи. Вона — їх право, подібно до того як вона стала б Вашим правом, коли б Ви оволоділи нею» (стор. 250).

Те, що вкладається тут в уста комуністам, порівняйте із сказаним вище про «комунізм». Святий Санчо знов представляє тут пролетарів як «замкнуте товариство», якому досить тільки прийня-

ти рішення про «захоплення», щоб наступного ж дня повністю покінчити з усім існуючим досі світовим порядком. Але в дійсності пролетарі приходять до цієї єдності тільки шляхом довгого розвитку, в якому певну роль відіграє і апеляція до свого права. А втім, ця апеляція до свого права є тільки засіб для того, щоб вони оформились як «Вони», як революційна, згуртована маса.— Що ж до самого вищенаведеного положення, то воно є, від початку до кінця, блискучим зразком тавтології; в цьому легко переконатися, коли опустити — без ніякої шкоди для змісту — як силу, так і право. По-друге, і сам святий Санчо проводить відмінність між особистим і речовим надбанням, а тим самим він проводить, таким чином, і відмінність між втіхою і силою, яка дає можливість втішатися. Я можу мати велику *особисту* силу (здатність) втішатися, не маючи, однак, відповідної *речової* сили (грошей і т. д.). І, таким чином, моя реальна «втіха» все ще лишається гіпотетичною.

«Якщо королівська дитина ставить себе вище інших дітей,— продовжує наш шкільний наставник, користуючись підходящими для дитячої хрестоматії прикладами,— це є вже її діяння, що забезпечує її вищість, і якщо інші діти визнають і схвалюють це діяння, то це — *їх* діяння, яке робить їх гідними становища підданих» (стор. 250).

У цьому прикладі суспільні відносини, в якому королівська дитина перебуває до інших дітей, розглядаються як сила королівської дитини — і притому як її *особиста* сила — і як безсилля інших дітей. Коли розглядати як *«діяння»* інших дітей те, що вони дозволяють командувати над собою королівській дитині, то це в кращому разі доводить тільки те, що вони егоїсти. «Особливість робить своє діло в маленьких егоїстах» і спонукає їх експлуатувати королівську дитину, здобувати з неї вигоду.

«Говорять» (тобто Гегель говорить), «що кара становить право злочинця [230]. Але і безкарність також становить його право. Вдається йому задумана справа — він правий, а не вдається — теж правий. Коли хто-небудь з безумною відвагою зважується на небезпечні діла і гине при цьому, ми говоримо: по заслузі йому, він цього і хотів. Коли ж він перемагає небезпеки, тобто коли перемагає його *сила,* він теж виявляється *правим.* Коли дитина, граючись ножем, поріжеться, то так їй і треба; коли ж вона не поріжеться,— то і це добре. Тому так і треба злочинцеві, коли він страждає через свій ризикований вчинок: навіщо він ішов на риск, знаючи, які можуть бути наслідки?» (стор. 255).

В заключних словах цього положення, у звернутому до злочинця запитанні, чому він ішов на риск, зосереджене в прихованому вигляді безглуздя всієї фрази, справді гідне шкільного наставника. Чи так і треба злочинцю, коли він, пробираючись у який-небудь будинок, упав і зламав собі ногу, або дитині, яка порізалась,— при розгляді всіх цих важливих питань, якими здатна займатися тільки така людина, як святий Санчо, здобуваний результат зводиться до такого: *випадок* оголошується Моєю

силою. Таким чином, «Моєю силою» була в першому прикладі Моя поведінка, в другому — незалежні від мене суспільні відносини, в третьому — випадок. А втім, у розділі про особливість ми вже зустрічалися з такими суперечливими визначеннями.

До вищенаведених прикладів з хрестоматії для дітей Санчо додає ще таку забавну приповідку:

«*А дже в противному разі* право виявилося б чимсь довільним. Тигр, що накидається на Мене, правий, і Я, що вбиваю його, теж правий. Я охороняю від нього не Своє право, а Себе» (стор. 250).

У першій частині цього речення святий Санчо стає у правове відношення до тигра, а в другій частині він догадується, що тут по суті немає ніякого правового відношення. *Тим-то* «право виявляється чимсь довільним». Право «Людини» розчиняється в праві «Тигра».

Цим закінчується критика права. Після того як ми вже давно дізналися від сотні більш ранніх письменників, що право виникло з насильства, тепер ми дізнаємося від святого Санчо, що «право» є «насильство Людини», чим він благополучно усунув усі питання про зв'язок права з *дійсними* людьми і їх відносинами і змайстрував свою антитезу. Він обмежується тим, що скасовує право в тому вигляді, в якому він його покладає, а саме — як Святе, тобто скасовує Святе, а право залишає незайманим.

Ця критика права прикрашена багатьма епізодами — балачками про всілякі речі, з приводу яких «звичайно» розмовляють у Штегелі від другої до четвертої після обіду.

Епізод 1.— «Право людини» і «набуте право».

«Коли революція проголосила «рівність» «правом»,— вона знайшла притулок у *релігійній* сфері, у сфері *Святого, Ідеалу. Тим-то* і точиться відтоді боротьба за святі, невідчужувані права людини. Вічному праву людини цілком природно і рівноправно протиставиться «набуте право існуючого», право проти права, причому, звичайно, кожна з обох сторін таврує другу як безправність. Такий є спір про право з часів революції» (стор. 248).

Спочатку Санчо повторює своє положення, що права людини являють собою «Святе» і що *т и м - т о* і точиться відтоді боротьба за права людини. Цим святий Санчо доводить тільки, що матеріальний базис цієї боротьби залишився для нього святим, тобто чужим.

Оскільки і «право людини» і «набуте право» — обидва є «правами», то вони «однаково правомірні», і до того ж на цей раз «правомірні» в *історичному* розумінні слова. Оскільки обидва вони є «правами» в *юридичному* розумінні, то вони «однаково правомірні» в *історичному* розумінні. Подібним способом можна в найкоротший час розправитися з чим завгодно, не маючи найменшого уявлення про суть справи. Так, наприклад, можна з приводу боротьби навколо хлібних законів в Англії сказати: проти прибутку (вигоди) фабрикантів «цілком природно і рівноправно» «висува-

ється» рента, яка теж є прибутком (вигодою). Вигода — проти вигоди, «причому, звичайно, кожна з обох сторін таврує другу. Така боротьба» навколо хлібних законів [35] в Англії з 1815 року.— А втім, Штірнер міг би з самого початку сказати: існуюче право є право Людини, людське право. «Звичайно» його називають у деяких колах також «набутим правом». Де ж тоді різниця між «правом людини» і «набутим правом»?

Ми вже знаємо, що чуже, святе право є те, що мені дають чужі. Але оскільки права людини називаються також природними, природженими правами і оскільки для святого Санчо назва і є сама річ, то, отже, вони й дані мені від природи, тобто від народження.

Але «набуті права зводяться *до того ж самого,* як-от — до природи, яка дає Мені право, тобто до народження *і, далі,* до спадщини» і *так* далі. «Я народжений як людина — це все одно що сказати: я народжений як королівський син».

Про це говориться на стор. 249, 250, де, між іншим, Бабефу ставиться в провину, що він не мав такого діалектичного таланту розчиняти відмінності. Оскільки «Я» «за всіх обставин» є «також» і людина, як погоджується пізніше святий Санчо, і оскільки цьому Я іде, таким чином, на користь «також» усе те, що воно має як людина,— наприклад, як берлінцю йому йде на користь берлінський Тіргартен,— то йому «також» «за всіх обставин» іде на користь право людини. Але оскільки він аж ніяк не «за всіх обставин» народжується як «королівський син», то аж ніяк не можна сказати, що йому «за всіх обставин» іде на користь «набуте право». Тому на грунті права є істотна відмінність між «правом людини» і «набутим правом». Коли б Санчо не треба було приховувати свою логіку, то «тут потрібно було б сказати»: Після того як Я, на Мою думку, розчинив поняття права так, як Я взагалі маю «звичай» розчиняти поняття,— після цього боротьба з приводу цих двох окремих видів права стає боротьбою в межах розчиненого Мною, в Моїй думці, поняття і «тому» надалі Я можу дати їй спокій.

Для більшої грунтовності святий Санчо міг би додати ще таке нове перетворення: *Право людини* теж здобуте і, отже, *набуте, а набуте право,* це — належне людям людське право, *право людини.*

Що подібні поняття, коли відірвати їх від емпіричної дійсності, яка лежить в їх основі, «можна вивертати як рукавичку» [231], це досить чітко довів уже Гегель, у якого застосування цього методу, на противагу абстрактним ідеологам, було правомірне. Через це святому Санчо зовсім ні для чого було надавати йому своїми «незграбними» «махінаціями» смішного вигляду.

Досі набуте право і право людини «зводилися до *одного і того самого*» для того, щоб святий Санчо мав можливість перетворити в Ніщо боротьбу, яка існує поза його головою — існує в історії. Тепер наш святий доводить, що він такий же дотепний у тонких розрізненнях, як і всемогутній у своєму вмінні звалювати все

в одну купу, щоб мати можливість викликати у «творчому Ніщо» своєї голови нову страшну боротьбу.

«Я готовий також погодитися» (великодушний Санчо), «що кожний народжується людиною» (а значить, згідно з наведеним вище докором на адресу Бабефа, також і «королівським сином»), «отже, і *новонароджені рівні* в цьому відношенні один одному... і це тільки тому, що вони виявляють і проявляють себе не інакше, як всього лише просто-людські діти, як голі чоловічки». Навпаки, дорослі — «діти своєї власної творчості». Вони «мають щось більше, ніж природжені права, вони *здобули* права». (Невже Штірнер думає, що дитина виходить з утроби матері без свого власного діяння,— діяння, завдяки якому вона тільки й *здобуває* «право» бути поза утробою матері, і невже кожна дитина не проявляє і не виявляє себе з самого початку як «єдина» дитина?) «Яка протилежність, яке поле брані! Стара боротьба природжених прав і набутих прав!» (стор. 252).

Яка боротьба бородатих мужів з немовлятами!

А втім, Санчо ратує проти прав людини лише тому, що «в новітні часи» знов «стало звичним» говорити проти них. А насправді він «здобув» собі і ці природжені права людини. В розділі про особливість ми вже мали «природженого вільного» *,— Санчо перетворив там особливість у природжене право людини тим, що як просто народжений уже проявив і показав себе вільним. Більше того: «Кожне Я — вже *від народження* злочинець проти держави», державний злочин стає природженим правом людини, і дитина уже робить злочин проти чогось, чого ще не існує для дитини, а для чого, навпаки, існує дитина. Нарешті, далі «Штірнер» говорить про «*природжені* обмежені голови», «*природжених* поетів», «*природжених* музикантів» і т. д. Оскільки тут сила (музична, поетична, resp. ** взагалі обмежена *здатність*) природжена, а право = сила, то ми бачимо, як «Штірнер» присвоює цьому «Я» природжені права людини, хоч на цей раз рівність і не фігурує серед цих прав.

Епізод 2. Привілейований і рівноправний. Боротьбу за привілеї і рівні права наш Санчо перетворює спочатку в боротьбу за голі «*п о н я т т я*»: привілейований і рівноправний. Цим він звільняє себе від необхідності знати що-небудь про середньовічний спосіб виробництва, політичним вираженням якого був привілей, і про сучасний спосіб виробництва, вираженням якого є просто *право*, *рівне право*, а також про відношення між обома цими способами виробництва і відповідними їм правовими відносинами. Він може навіть звести обидва вищенаведені «поняття» до ще простішого виразу: рівний і нерівний, і показати, що яка-небудь людина буває у відношенні до одного й того самого (наприклад, до інших людей, до якого-небудь собаки і т. д.) то байдужою,— тобто предмети для неї однакові,— то небайдужою, тобто вони для неї неоднакові, різні, переважні і т. д. і т. д.

«Нехай хвалиться принижений брат висотою своєю» (Saint-Jacques le bonhomme, 1, 9) [232].

* Див. цей том, с. 267—268. *Ред.*
** — відповідно. *Ред.*

II. Закон

Ми повинні розкрити тут читачеві велику таємницю нашого святого мужа, а саме: все своє міркування про право він починає із загального його пояснення, яке «виривається» у нього, коли він говорить про право, і йому лише тоді вдається піймати його, коли він починає говорити про щось зовсім інше, а саме — про закон. Тоді євангеліє заволало до нашого святого: не судіть, та не судимі будете[233], і він розкрив свої уста, і, повчаючи, прорік:

«*Право є дух суспільства*». (А суспільство є Святе.) «*Якщо* суспільство має волю, *то* ця воля і *є* право: *суспільство існує тільки* завдяки праву. Але *оскільки* воно *існує лише завдяки тій обставині*» (не завдяки праву, а *лише* завдяки тій обставині), «що воно здійснює своє *панування* над окремими індивідами, *то* право є його *панська воля*» (стор. 244).

Тобто: «*право*... є... має.... то... і є... існує лише... але... бо воно існує лише завдяки тій обставині... що... то... *панська воля*». В цьому реченні весь наш Санчо в усій його досконалості.

Це речення «вирвалось» колись у нашого святого тому, що воно не годилося для його тез, а тепер йому почасти вдається знову піймати його через те, що тепер воно почасти знов знадобилося для його цілей.

«Держави зберігають своє існування доти, поки є *пануюча воля* і поки ця *пануюча воля* визнається рівнозначною власній волі. Воля пана є закон» (стор. 256).

Панська воля суспільства = право,
Пануюча воля = закон —
Право = закон.

«Іноді», тобто як вивіска для його «міркування» про закон, виставляється ще відмінність між правом і законом, яка — дивним чином — має майже так само мало спільного з його «міркуванням» про закон, як визначення права, що «вирвалось» у нього, з «міркуванням» про «право»:

«Але щó є *право*, щó в якому-небудь суспільстві вважається правомірним, те *також* дістає і словесне вираження — в *законі*» (стор. 255).

Це положення — «незграбна» копія положення Гегеля:

«Те, що відповідає закону, є джерело пізнання того, що є право або, власне, що правомірне».

Щó святий Санчо називає: «діставати словесне вираження», те Гегель називає також: «покладене», «усвідомлене» і т. д. «Філософія права», § 211 і наст.

Неважко зрозуміти, чому святий Санчо повинен був виключити «волю» або «панську волю» суспільства із свого «міркування» про право. Він міг знов сприйняти в себе право, як *свою силу*, лише остільки, оскільки *право* було визначене як *сила* людини. Тому

він повинен був, заради своєї антитези, зберегти матеріалістичне визначення «сили» і дати можливість «вирватися» ідеалістичному визначенню «*волі*». Чому він знов ловить «волю» тепер, коли говорить про «закон», ми зрозуміємо при розгляді антитез про закон.

У дійсній історії ті теоретики, які вбачали основу права *в силі*, перебували в найгострішій суперечності з тими, які вважали основою права *волю*,— в суперечності, яку святий Санчо міг би розглядати так само, як суперечність між реалізмом (дитина, Древній, негр і т. д.) і ідеалізмом (юнак, Новий, монгол і т. д.). Якщо визнавати силу базисом права, як це роблять Гоббс і т. д., то право, закон і т. д.— тільки симптом, вираження *інших* відносин, на яких грунтується державна влада. Матеріальне життя індивідів, аж ніяк не залежне просто від їхньої «волі», їхній спосіб виробництва і форма спілкування, які взаємно зумовлюють одно одне, є реальний базис держави і залишається таким на всіх ступенях, на яких ще необхідні поділ праці і приватна власність, цілком незалежно від *волі* індивідів. Ці дійсні відносини зовсім не створені державною владою, а навпаки, самі вони — створююча її сила. Крім того що пануючі при даних відносинах індивіди повинні конституювати свою силу у вигляді *держави*, вони повинні надати своїй волі, зумовленій цими певними відносинами, загального вираження у вигляді державної волі, у вигляді закону,— вираження, зміст якого завжди дається відносинами цього класу, як це особливо ясно доводить приватне і кримінальне право. Так само як від ідеалістичної волі чи сваволі цих індивідів не залежить вага їхніх тіл, так не залежить від їхньої волі і те, що вони проводять свою власну волю у формі закону, роблячи її в той же час незалежною від особистої сваволі кожного окремого індивіда серед них. Їхнє особисте панування повинно водночас конституюватися як спільне панування. Їх особиста сила грунтується на життєвих умовах, які розвиваються як спільні для багатьох індивідів і збереження яких вони, як пануючі індивіди, повинні забезпечити проти інших індивідів, і до того ж у вигляді умов, що мають силу для всіх. Вираження цієї волі, зумовленої їхніми спільними інтересами, є закон. Якраз самоутвердження незалежних один від одного індивідів і утвердження їхньої власної волі, яке на цьому базисі взаємовідносин неминуче є егоїстичним, робить необхідним самовідречення в законі і в праві; самовідречення — в частковому, і самоутвердження їх інтересів — у загальному (яке через це вважають самовідреченням не *вони*, а тільки «згідний з собою егоїст»). Те саме стосується підлеглих класів, від волі яких так само не залежить, чи існує закон і держава, чи ні. Так, наприклад, доти, поки продуктивні сили ще не розвинуті настільки, щоб зробити зайвою конкуренцію, і тому конкуренція так чи інакше породжується ними знов і знов,— доти підлеглі класи хотіли б неможливого, якби в них була «воля»

знищити конкуренцію, а разом з нею державу і закон. А втім, виникнення цієї «волі» до того моменту, як відносини розвинулись настільки, що змогли викликати її до життя, теж існує тільки в уяві ідеологів. Після того як відносини розвинулися настільки, що викликали цю волю до життя, ідеолог може уявити собі її суто довільною, а тому і можливою в усі часи і за всіх обставин.

Подібно до права і злочин, тобто боротьба ізольованого індивіда проти пануючих відносин, також не виникає з чистої сваволі. Навпаки, він корениться в тих же умовах, що й існуюче панування. Ті ж самі духовиди, які в праві і в законі вбачають панування якоїсь самодостатньої загальної волі, можуть побачити в злочині просте порушення права і закону. Насправді ж не держава існує завдяки пануючій волі, а, навпаки, виникаюча з матеріального способу життя індивідів держава має також і форму пануючої волі. Коли воля втрачає своє панування, то це означає, що змінилась не тільки воля, а змінились також матеріальне буття і життя індивідів і лише тому змінюється і їх воля. Буває, що права і закони «передаються в спадщину» [234], але в цьому разі вони не є пануючими, а мають номінальний характер, яскраві приклади чого ми знаходимо в історії староримського і англійського права. Ми вже бачили раніше, як у філософів,— завдяки відриву думок від їх базису, яким є індивіди та їх емпіричні відносини,— могло виникнути уявлення про особливий розвиток і історію чистих думок. Так само і тут можна знов-таки відірвати право від його реального базису: таким шляхом одержують певну «панську волю», яка по-різному видозмінюється в різні епохи і має в своїх творіннях, у законах, власну самостійну історію. Завдяки цьому політична і громадянська історія ідеологічно перетворюється в історію панування законів, що йдуть один за одним. Така специфічна ілюзія юристів і політиків, яку sans façon * засвоює Jacques le bonhomme. Він підвладний тій же ілюзії, якій підвладний, наприклад, Фрідріх-Вільгельм IV, який теж приймає закони за просту примху панської волі і тому завжди вважає, що вони розбиваються об «грубе Щось» [235], властиве світові. Жодна з його цілком нешкідливих примх не йде у своєму здійсненні далі стадії кабінетських указів. Нехай він спробує видати наказ про двадцятип'ятимільйонну позику, тобто про сто десяту частину англійського державного боргу, і він побачить, чиєю волею є його панська воля. А втім, ми і далі переконаємось, що Jacques le bonhomme користується як документами фантомами або привидами свого государя і земляка по Берліну, щоб ткати з них павутиння своїх власних теоретичних химер відносно держави, закону, злочину і т. д. Це не повинно дивувати нас, тому що навіть привид «Vossische Zeitung» раз у раз «підносить» йому дещо,— наприклад,

* — безцеремонно. *Ред.*

правову державу. Найповерховіший розгляд законодавства,— наприклад, законодавства про бідних в усіх країнах,— показує, чого досягали пануючі, коли вони уявляли, що можуть здійснити що-небудь за допомогою однієї своєї «панської волі», тобто як носії самої тільки волі. А втім, святий Санчо повинен прийняти ілюзію юристів і політиків про панську волю, щоб з світосяйною ясністю розкрити свою власну волю в рівняннях і антитезах, якими ми зараз побавимось, і стати спроможним знов вибити із своєї голови певну думку, яку він сам же вбив собі в голову.

«Нехай радіють серця ваші, брати мої, коли ви впадаєте в спокусу» (Saint-Jacques le bonhomme, 1, 2)[236].

Закон = панська воля держави,
= державна воля.

Антитези:

Державна воля, чужа воля	—	Моя воля, власна воля.
Панська воля держави	—	Моя Власна воля
	—	Моя сваволя.
Піддані держави, що підлягають державному закону	—	«Піддані самих себе (Єдині), що несуть в самих собі свій закон» (стор. 268).

Рівняння:

A.	Державна воля	=	Не-Моя воля.
B.	Моя воля	=	Не-державна воля.
C.	Воля	=	Бажання.
D.	Моя воля	=	Небажання держави
		=	Воля проти держави
		=	Опір державі.
E.	Бажати не-держави	=	Сваволя.
	Сваволя	=	Не бажати держави.
F.	Державна воля	=	Ніщо Моєї волі
		=	Моє безволля.
G.	Моє безволля	=	Буття державної волі.

(Вже з попереднього ми знаємо, що буття державної *волі* дорівнює буттю *держави*, звідки виходить таке нове рівняння:)

H.	Моє безволля	=	Буття держави.
I.	Ніщо Мого безволля	=	Небуття держави.
K.	Сваволя	=	Ніщо держави.
L.	Моя воля	=	Небуття держави.

Примітка 1. Вже згідно з наведеним вище на стор. 256 положенням,

«держави зберігають своє існування доти, поки *пануюча* воля *визнається* рівнозначною *власній* волі».

Примітка 2.

«Той, хто змушений заради існування» (звертається автор до совісті держави) «розраховувати на *безволля* інших, той *створений руками* цих інших, подібно до того як пан створений руками слуги» (стор. 257) (Рівняння F. G. H. I.).

Примітка 3.

«*Моя власна воля* несе Державі *загибель*. Тому держава таврує її назвою *сваволі*. *Власна Моя воля* і Держава, це — смертельні вороги, між якими вічний мир неможливий» (стор. 257).— «Тому *вона* дійсно стежить за всіма, *вона* вбачає в кожному егоїста» (вбачає сваволю), «а егоїста *вона* боїться» (стор. 263). «Держава... противиться поєдинкові... карається навіть будь-яка *бійка*» (хоч би при цьому і не закликали на допомогу поліцію) (стор. 245).

Примітка 4.

«Для неї, для Держави, безумовно необхідно, щоб ніхто не мав *власної волі;* коли б хто-небудь мав таку волю, то Держава повинна була б його виключити» (посадити в тюрму, вигнати); «коли б її мали *всі*» («хто ця особа, яку ви називаєте «Всі»?»), «то вони усунули б державу» (стор. 257).

Це можна висловити і риторично:

«Яка користь з Твоїх законів, коли Ніхто не дотримує їх; до чого Твої повеління, коли Ніхто не скоряється їм?» (стор. 256) *.

Примітка 5.

Проста антитеза «державна воля — Моя воля» дістає далі видимість мотивування: «Коли навіть *хто-небудь* уявить собі такий випадок, що всі індивіди в народі проявили б однакову волю і що завдяки цьому вийшла б довершена *загальна воля*» (!), «то це нітрохи не змінило б справи. Хіба я не був би сьогодні, і пізніше, зв'язаний Моєю вчорашньою волею?.. Моє творіння, тобто певне вираження Моєї волі, стало б Моїм повелителем; а Я... творець, був би стиснутий у потоці Свого життя, у Своєму розчиненні... Оскільки Я вчора мав волю, то сьогодні Я приречений на безволля. Вчора Я мав вільну волю, а сьогодні Я не маю вільної волі» (стор. 258).

Старе, вже не раз висловлюване як революціонерами, так і реакціонерами, положення, що в демократії окремі особи користуються своїм суверенітетом тільки на один момент, а потім знов відходять від панування,— це положення святий Санчо «незграбно» намагається тут привласнити собі, застосовуючи до нього свою феноменологічну теорію творця і творіння. Але теорія творця і

* Далі в рукопису перекреслено: «Примітка 5. «Намагаються провести межу між *законом* і довільним *наказом, розпорядженням*... Однак закон, що стосується людських дій... є *виявлення волі* і, отже, наказ (розпорядження)» (стор. 256)... «Хто-небудь, звичайно, може оголосити, які дії відносно себе він дозволяє, і, отже, заборонити законом протилежні дії, погрожуючи повестися, в противному разі, з порушником закону як з ворогом... Я змушений миритися з тим, що він поведеться зі Мною як з ворогом, але ніколи Я не потерплю, щоб він розпоряджався Мною як своєю креатурою і щоб його розум, а також і нерозум стали для мене провідною ниткою» (стор. 256).— Таким чином, тут наш Санчо нітрохи не заперечує проти закону, коли закон розглядає порушника як *ворога*. Його ворожість до закону спрямована тільки проти форми, а не проти змісту. Всякий караючий закон, який загрожує йому шибеницею або колесуванням, цілком для нього прийнятний, оскільки цей закон він може розглядати як оголошення війни. Святий Санчо заспокоюється, коли йому тільки роблять честь — вважати його *ворогом*, а не *креатурою*. Насправді ж він, щонайбільше — *ворог* «Людини», але *креатура* берлінських умов». *Ред.*

творіння позбавляє дане положення всякого смислу. Згідно з цією його теорією святий Санчо сьогодні є безвольним не тому, що він змінив свою вчорашню волю, тобто не тому, що він має сьогодні інакше визначену волю і що та нісенітниця, яку він вчора звів у закон як вираження своєї волі, стала узами або оковами для його сьогоднішньої, більш проясненої волі. Навпаки, за його теорією, його сьогоднішня воля *неминуче повинна* стати запереченням його вчорашньої волі тому, що як творець він повинен скасувати свою вчорашню волю. Тільки як «позбавлений волі» він є творець, а як дійсний носій волі він завжди лише творіння. (Дивись «Феноменологію» *.) Але в такому разі з того, що він «вчора мав волю», зовсім не випливає, що сьогодні він «позбавлений волі», а випливає, навпаки, що він — *противник* своєї вчорашньої волі, незалежно від того, чи набрала вона форми закону, чи ні. В обох випадках він може скасувати її так, як він звик взагалі її скасовувати, а саме *як свою волю*. Тим самим він дає повне вдоволення згідному з собою егоїзмові. Через це тут зовсім однаково, чи набрала, чи ні його вчорашня воля як закон форми чогось існуючого поза його головою,— особливо коли згадати, що вже раніше так само бунтівливо поводило себе проти нього і «слово, що вирвалося в нього». Потім, адже святий Санчо хоче у вищенаведеному положенні зберегти не свою сваволю, а свою *добру* волю, *свободу* волі, *свободу*, що є жорстоким порушенням морального кодексу згідного з собою егоїста. Порушуючи цей кодекс, святий Санчо доходить у своєму захопленні до того, що проголошує істинною особливістю таку знеславлену вище внутрішню свободу, свободу внутрішнього опору.

«Як це змінити?» — вигукує Санчо.— «Тільки одним способом: не визнавати ніякого обов'язку, тобто не зв'язувати Себе і не давати Себе зв'язувати.— Але Мене будуть зв'язувати! — *Мою волю ніхто не може зв'язати, і М і й в н у т р і ш н і й о п і р залишається в і л ь н и м!*» (стор. 258).

«Славлять сурми і литаври
Світлість юную його!» [237]

При цьому святий Санчо забуває «розвинути те просте міркування», що його «воля» в усякому разі «зв'язана» остільки, оскільки вона, проти його волі, є «внутрішнім *опором*».

У наведеному вище положенні про те, що поодинока воля зв'язана вираженою у формі закону загальною волею, завершується, між іншим, ідеалістичний погляд на державу,— погляд, для якого вся справа зводиться тільки до волі і який привів французьких і німецьких письменників до найхитромудріших мудрувань **.

---

* Див. цей том, с. 219—220. *Ред.*

** Далі в рукопису перекреслено: «Чи відчуває себе завтра сваволя індивіда обмеженою тим законом, який вона вчора допомогла встановити,— це залежить від того, чи склалися за цей час нові обставини, чи змінилися інтереси індивіда настільки, що встановлений вчора закон уже не відповідає більше цим зміненим інтересам. Коли ці нові обставини зачіпають інтереси всього пануючого класу, то цей клас змінить закон; коли ж вони

А втім, коли йдеться тільки про те, щоб «мати волю», а не про те, щоб «бути спроможним її здійснити», і, в найгіршому разі, тільки про «внутрішній опір», то незрозуміло, чому святий Санчо що б то не стало хоче усунути такий плодотворний для «волі» і «внутрішнього опору» предмет, як державний закон.

«Закон взагалі і т. д.— ось чого ми тепер досягли» (стор. 256).

Чому тільки не вірить Jacques le bonhomme!

Розглянуті досі рівняння були суто знищуючими для держави і закону. Істинний егоїст *повинен був* ставитися тільки негативно до обох. Привласнення ми не виявили, але зате мали задоволення бачити, як святий Санчо проробляє великий фокус і шляхом простого перетворення волі, залежного, звичайно, знов-таки від чистої волі,— знищує державу. А втім, тут немає недостачі і в привласненні, хоч воно появляється поки що тільки мимохідь і тільки згодом зможе «час від часу» давати якісь результати. Дві вищенаведені антитези:

Державна воля, чужа воля — Моя воля, власна воля,

Панська воля держави — Моя власна воля можуть бути зведені воєдино ще й таким способом:

Панування чужої волі — Панування власної волі.

В цій новій антитезі, яка, зрештою, весь час становила приховану основу штірнерівського знищення держави за допомогою власної сваволі, він засвоює собі політичну ілюзію відносно панування сваволі, ідеологічної волі. Він міг би це висловити і так:

Сваволя закону — закон сваволі.

Однак святий Санчо не дійшов до такої простоти висловлювання.

В антитезі III ми вже маємо «внутрішній закон», але він засвоює собі закон ще більш прямолінійно в такій антитезі:

Закон, волевиявлення держави.	—	Закон, виявлення Моєї волі, Моє волевиявлення.

«Хто-небудь може, звичайно, оголосити, які дії він допускає відносно себе, і тим самим заборонити собі за допомогою *закону* протилежне цьому» і т. д. (стор. 256).

зачіпають тільки окремих осіб, то внутрішній опір цих осіб не зустріне, звичайно, з боку більшості ніякої уваги.

Маючи цю свободу внутрішнього опору, Санчо може тепер відновити обмеження волі одного волею інших, що і становить якраз основу вищезгаданого ідеалістичного погляду на державу.

«Адже все повинно перевернутися догори дном, коли всякий зможе робити все, що він захоче.— Але хто говорить, що всякий може робити все?» («Що він захоче» тут розсудливо опущено).—

«Хай буде кожний з вас всемогутнім Я!» — ось що проголошував раніше згідний з собою егоїст.

«Для чого,— читаємо ми далі,— для чого ж існуєш Ти на світі,— Ти, який зовсім не зобов'язаний дозволяти щодо себе абсолютно все? Захищайся, і ніхто тобі нічого не зробить» (стор. 259). І щоб відкинути останню видимість відмінності, він за одним «Ти» ставить ще «кілька мільйонів» «захисників», так що все його міркування цілком може зійти за «незграбний» початок теорії держави в дусі Руссо». *Ред.*

Ця заборона обов'язково супроводиться погрозами. Ця остання антитеза має важливе значення для розділу про злочин.

Епізоди. На стор. 256 нам заявляють, що «закон» не відрізняється від «довільного повеління, наказу», тому що обидва вони = «волевиявлення», а отже і «повеління».— На стор. 254, 255, 260, 263 під виглядом того, що говориться начебто про «державу як таку», підсовується *пруссъка* держава і розглядаються найважливіші для «Vossische Zeitung» питання — про правову державу, змінюваність чиновників, чиновницьке чванство і т. п. дурниці. Єдино важливим є тут відкриття, що старофранцузькі парламенти наполягали на праві реєструвати королівські едикти, *тому що* вони хотіли «судити за власним правом». Реєстрування законів французькими парламентами виникло разом з виникненням буржуазії і разом з тією обставиною, що королі, які здобували при цьому абсолютну владу, змушені були виправдуватись як перед лицем феодального дворянства, так і перед чужими державами посиланням на чужу волю, від якої, мовляв, залежить їх власна воля, і в той же час повинні були дати буржуа якунебудь гарантію. Святий Макс міг би докладніше дізнатися про це з історії такого любимого ним Франціска І; а втім, перш ніж знову торкнутися цього питання, він міг би довідатися в 14 томах книги «Генеральні штати і інші національні збори», Париж, 1788 [238], про те, чого хотіли або не хотіли французькі парламенти і яке значення вони мали. Взагалі тут було б доречно вставити коротенький епізод про *начитаність* нашого святого, що прагне завоювань. Крім теоретичних книг, як-от твори Фейєрбаха і Б. Бауера, а також гегелівської традиції, що є його головним джерелом,— крім цих бідних теоретичних джерел, наш Санчо використовує і цитує такі історичні джерела: з французької революції — «Політичні промови» Рутенберга і «Мемуари» Бауерів; з комунізму — Прудона, «Народну філософію» А. Беккера, «21 аркуш» і доповідь Блюнчлі; з лібералізму — «Vossische Zeitung», «Sächsische Vaterlands-Blätter», Протоколи баденської палати, знову «21 аркуш» і епохальний твір Е. Бауера [239]; крім того, то тут, то там, як історичні документи, цитуються ще: біблія, «Вісімнадцятий вік» Шлоссера [240], «Історія десяти років» Луї Блана, «Політичні лекції» Хінрікса, «Ця книга призначена для короля» Беттіни, «Триархія» Гесса [241], «Deutsch-Französische Jahrbücher», цюріхські «Anekdota», твір Моріца Кар'єра про Кельнський собор, засідання паризької палати перів від 25 квітня 1844 р., Карл Науверк, «Емілія Галотті» [242], біблія,— словом, увесь берлінський читальний зал разом з його власником Віллібальдом Алексісом-Кабанісом. Ознайомившися з цими зразками глибокої ерудиції святого Санчо, ми легко зможемо зрозуміти, чому для нього існує у цьому світі так багато Чужого, тобто Святого.

III. Злочин

Примітка 1.

«Коли Ти допускаєш, щоб інший визнавав Тебе правим, то Ти в такій же мірі повинен допускати, щоб він визнавав Тебе неправим. Коли Ти дістаєш від нього виправдання і нагороду, то чекай від нього також обвинувачення і кари. Поряд з правом іде *порушення права,* з послухом закону — *злочин.* Хто — Ти — такий? — Ти — злочинець!!» (стор. 262).

Поряд з code civil * іде code pénal **. Поряд з code pénal — code de commerce ***. Хто Ти такий? — Ти — *комерсант!*

Святий Санчо міг би звільнити нас від цих потрясаючих сюрпризів. У нього слова: «Коли Ти допускаєш, щоб інший визнавав тебе правим, то Ти в такій же мірі повинен допускати, щоб він визнавав Тебе неправим», — позбавлені всякого смислу, якщо вони повинні дати нове визначення. Адже у нього, згідно з одним з наведених раніше рівнянь, однаково повинно вийти: Коли Ти допускаєш, щоб інший визнавав тебе правим, то Ти допускаєш визнання чужого права, тобто *порушення Твого права.*

А. Проста канонізація злочину і покарання

а) Злочин

Щодо злочину, то він, як ми вже бачили, є назва для загальної категорії згідного з собою егоїста, для заперечення Святого, для *гріха.* В наведених антитезах і рівняннях, в яких розглядаються приклади Святого (держава, право, закон), негативне ставлення Я до цих святинь — або зв'язка — могло теж бути назване злочином, подібно до того як з приводу гегелівської логіки, яка теж є прикладом Святого, святий Санчо може сказати: Я — не гегелівська логіка, Я — грішник щодо гегелівської логіки. Оскільки мова йшла про право, державу і т. д., то він мав би продовжувати так: другим прикладом гріха або злочину є так звані *юридичні* або *політичні* злочини. Замість цього він знову докладно оповідає нам про те, що ці злочини є

гріхом проти Святого,
» » настирливої ідеї,
» » привида,
» » «Людини»

«Злочинець є таким тільки у відношенні *до чого-небудь святого»* (стор. 268).
«*Кримінальний кодекс існує тільки завдяки Святому»* (стор. 318).
«З *настирливої ідеї* виникають злочини» (стор. 269).
«Ми бачимо тут, що знов-таки «Людина» створює також поняття злочину, гріха, а *тим самим* і права». (Раніше говорилося протилежне.) «Людина, в якій Я не пізнаю Людини, є грішник» (стор. 268).

* — цивільним кодексом. *Ред.*
** — кримінальний кодекс. *Ред.*
*** — комерційний кодекс. *Ред.*

Примітка 1.

«Чи можу Я допустити, що Хтось робить злочин проти Мене» (стверджується наперекір французькому народові періоду революції), «не допускаючи при цьому, що він повинен діяти відповідно до того, що Я вважаю правильним? І такі вчинки Я *називаю* здійсненням Справедливості, Добра і т. д., а вчинки, що відхиляються від цього,— злочином. Тому Я *думаю,* що інші повинні були б прагнути разом зі Мною до *тієї ж самої* мети... як істоти, що повинні коритися якому-небудь «розумному» законові» (Покликання! Призначення! Завдання! Святе!!!). «Я *встановлюю,* що таке Людина і що значить діяти справді по-людському, і вимагаю від кожного, щоб для нього цей закон став нормою і ідеалом, у противному ж разі він *виявиться* грішником і злочинцем»... (стор. 267, 268).

При цьому він проливає скорботну сльозу на могилі тих «особливих людей», які в епоху терору були обезголовлені суверенним народом в ім'я Святого. Він показує далі на одному прикладі, як можуть бути конструйовані з цієї святої точки зору назви дійсних злочинів.

«Коли, як в епоху революції, цей *привид,* Людина, розуміється як «добрий бюргер», то разом з цим поняттям людини *встановлюються* певні «політичні проступки і злочини»» (Санчо повинен був би сказати: це поняття і т. д. *само встановлює* певні злочини) (стор. 269).

Коли Санчо, зловживаючи синонімікою слова citoyen *, перетворює санкюлотів революції в берлінських «добрих бюргерів», то це — блискучий приклад легковір'я, яке взагалі є переважаючою якістю нашого Санчо в розділі про злочин. Згідно із святим Максом, «добрі бюргери і чесні чиновники» — це поняття, нерозривно зв'язані одно з одним. Виходить, що «Робесп'єр напр., Сен-Жюст і т. д.» були «чесними чиновниками», тимчасом як Дантон став винуватцем недостачі коштів у касі і розтратив державні гроші. Святий Санчо поклав добрий початок історії революції, написаної для прусського бюргера і селянина.

Примітка 2.— Подавши таким чином політичні і юридичні злочини як приклад злочину взагалі, а саме, сфабрикованої ним категорії злочину, гріха, заперечення, ворожнечі, образи, презирства до Святого, негідної поведінки щодо Святого,— святий Санчо може тепер сміливо заявити:

«У злочині егоїст досі стверджував себе і знущався із Святого» (стор. 319).

У цьому місці всі зроблені досі злочини відносяться на рахунок згідного з собою егоїста, записуються в графу «крéдит», хоч пізніше ми повинні будемо знову перевести деякі з них у графу «дéбет». Санчо думає, ніби досі чинили злочини тільки для того, щоб знущатися із «Святого» і щоб утвердити себе не проти речей, а проти Святого, втіленого *в* речах. Оскільки крадіжка, вчинена яким-небудь бідолахою, що привласнив собі чужий талер,

* — громадянин. *Ред.*

може бути підведена під категорію злочину проти закону, то *через це* наш бідолаха вчинив крадіжку заради самої втіхи, що дає порушення закону. Точнісінько, як вище Jacques le bonhomme уявив, що взагалі закони видаються тільки в ім'я Святого і що в ім'я Святого і саджають злодіїв у тюрму.

b) Покарання

Оскільки нам тут доводиться займатися саме юридичними і політичними злочинами, то ми і дізнаємося з цього приводу, що подібні злочини «у звичайному розумінні» ведуть звичайно за собою *покарання* або ж, як написано, «смерть є відплата за гріх»[243].— Після всього того, що ми вже дізналися про злочин, само собою зрозуміло, що покарання є самозахист *Святого* і відсіч його осквернителям.

Примітка 1.

«Покарання тільки тоді має смисл, коли воно є спокутою за порушення святині» (стор. 316). Накладаючи покарання, «Ми робимо дурість, бажаючи задовольнити право, примару» (Святе). «Святе повинно» тут «оборонятися від людини». (Святий Санчо «робить тут дурість», помилково приймаючи «Людину» за «Єдиних», за «особливе Я» і т. д.) (стор. 318).

Примітка 2.

«Кримінальний кодекс існує тільки завдяки Святому і гине сам собою, коли усувається *покарання*» (стор. 318).

Святий Санчо хоче, власне, сказати ось що: Покарання гине само собою, коли усувається кримінальний кодекс, тобто покарання існує тільки завдяки кримінальному кодексові. «Але хіба» існуючий тільки завдяки покаранню кримінальний кодекс «не є безглуздя, і хіба не таке ж безглуздя» існуюче тільки завдяки кримінальному кодексові покарання? (Санчо contra * Гесс, Віганд, стор. 186)[55]. Санчо приймає тут помилково кримінальний кодекс за підручник теологічної моралі.

Примітка 3. За приклад того, як з настирливої ідеї виникає злочин, наведемо таке:

«*Святість* шлюбу, це — *настирлива ідея.* Із *святості* виходить, що невірність є *злочин,* і тому *відомий закон про шлюб*» (на велику досаду «н........ ** палат» та «імператора всер......... ***», а також «імператора японського» і «імператора китайського» і особливо «султана») «накладає за це більш або менш тривале покарання» (стор. 269).

Фрідріх-Вільгельм IV, який думає, що він може викроювати закони по мірці Святого, а тому завжди перебуває у чварах з усім світом, може втішитися тим, що він знайшов у нашому Санчо, принаймні, одну людину, сповнену віри в державу. Нехай

* — проти. *Ред.*
** — німецьких. *Ред.*
*** — всеросійського. *Ред.*

святий Санчо порівняє прусський закон про шлюб, який існує тільки в голові свого автора, з діючими на практиці визначеннями Code civil *, і він побачить відмінність між святими і мирськими законами про шлюб[244]. У прусській фантасмагорії святість сім'ї повинна з державних міркувань бути дійсною як для чоловіка, так і для жінки; а у французькій практиці, де дружина вважається приватною власністю чоловіка, за порушення подружньої вірності карається тільки дружина, і то тільки на вимогу чоловіка, який здійснює своє право власності.

B. Привласнення злочину і покарання шляхом антитези

Злочин у розумінні Людини	=	Порушення закону Людини (волевиявлення держави, державної влади), стор. 259 і наст.
Злочин у Моєму розумінні	=	Порушення Мого закону (Мого волевиявлення, Моєї влади), стор. 256 і passim **.

Обидва ці рівняння протистоять одне одному як антитези і випливають просто з протилежності між «Людиною» і «Я». Вони тільки підбивають підсумок тому, що вже було сказано.

Святе накладає покарання на «Я»	—	«Я» накладає покарання на «Себе».
Злочин = ворожість проти закону Людини (проти Святого).	—	*Ворожість* = злочин проти Мого закону.
Злочинець = ворог або противник Святого (Святе як юридична особа).	—	*Ворог* або *противник* = злочинець проти «Я»,— тілесного «Я».
Карання = самооборона Святого проти «Я».	—	*Моя самооборона* = «Я» карається Мною.
Покарання = задоволення (помста) Людини у відношенні до «Я».	—	*Задоволення* (*помста*) = «Я» карається Мною.

В останній антитезі задоволення може бути назване також *само*задоволенням, оскільки це є задоволення Мене, на противагу задоволенню *Людини*.

Якщо в наведених вище антитетичних рівняннях фіксувати лише перший член їх, то виходить такий ряд простих антитез, де в тезі завжди стоїть святе, загальне, чуже *найменування*,

---

* — французького цивільного кодексу. *Ред.*

** — в різних місцях. *Ред.*

а в *анти*-тезі — завжди мирське, особисте, привласнене *найменування.*

Злочин	—	Ворожість.
Злочинець	—	Ворог або противник.
Карання	—	Самооборона.
Покарання	—	Вдоволення, помста, самозадоволення.

Ми зробимо зараз кілька зауважень про ці рівняння і антитези, які настільки прості, що навіть «природжений простак» (стор. 434) зуміє засвоїти за п'ять хвилин цей «єдиний» метод мислення. Але спочатку наведемо для підтвердження ще кілька інших місць на додаток до наведених уже раніше.

Примітка 1.

«У відношенні до Мене Ти ніколи не можеш бути *злочинцем,* а тільки *противником»* (стор. 268),— і в тому ж розумінні говориться про «ворога» (стор. 256).— Злочин як ворожість Людини ілюструється на стор. 268 прикладом «ворогів вітчизни».— «*Місце покарання повинно* (моральний постулат) заступити *задоволення,* що має на меті знов-таки — не вдовольнити право або справедливість, а принести задоволення *Нам»* (стор. 318).

Примітка 2. Борючись з ореолом святості існуючої влади (з вітряком), святий Санчо не виявляє ні найменшої обізнаності з цією владою і зовсім не збирається атакувати її; він висуває тільки моральну вимогу, щоб відношення, в якому «Я» перебуває до цієї влади, було формально змінено. (Дивись «Логіку» *.)

«Я змушений вважати для Себе прийнятним» (пишномовне запевнення), «що він» (тобто Мій ворог, за яким стоїть кілька мільйонів людей) «розглядає Мене як свого ворога, але ніколи я не допущу, щоб він поводився зі Мною як із своєю креатурою і щоб його розум або нерозум стали для Мене мірилом» (стор. 256, де «ворог» лишає за нашим вищезгаданим Санчо дуже обмежену свободу, а саме — альтернативу: або допустити, щоб з ним поводилися як з креатурою, або ж дістати призначені Мерліном для його posaderas ** 3 300 нагаїв. Цю свободу надає йому будь-який кримінальний кодекс, правда, не спитавши попередньо нашого горезвісного Санчо, в якій формі повідомляти його про свою ворожість).— «Але *імпонуючи* противникові як сила» (будучи для нього «*імпозантною* силою»), «Ви все ж від цього ще не стаєте освяченим авторитетом,— якщо тільки Ваш противник не *лиходій.* Він не повинен Вас *поважати* і *шанувати,* хоч би він і *зважав* на Вас і на Вашу силу» (стор. 258).

Святий Санчо сам виступає тут як лиходій ***, вишукуючи з найбільшою серйозністю відмінність між поняттями «імпонувати» і «бути шанованим», «зважати» і «мати пошану»,— відмінність максимум в одну шістнадцяту частку. Коли святий Санчо «зважає» на кого-небудь, «він віддається *рефлексії,* володіючи при цьому предметом, з приводу якого він *рефлектує,* який він *шанує* і перед яким він відчуває благоговіння і страх» (стор. 115).

* Див. цей том, с. 244—245. *Ред.*

** — сідниць. *Ред.*

*** В оригіналі гра слів: «Schächer» — «злодій», «schächern» — торгуватися, спекулювати, робити темні справи. *Ред.*

У наведених вище рівняннях покарання, помста, задоволення і т. д. зображені як щось, що виходить лише від Мене. Оскільки святий Санчо є предметом задоволення, антитези можна перевернути: тоді самозадоволення перетвориться у вдоволеність Мною, відчувану іншим, або в припинення мого задоволення.

Примітка 3. Ті самі ідеологи, які могли уявити, що право, закон, держава і т. д. виникли із загального поняття, кінець кінцем з поняття людини, і створені були заради цього поняття,— ці ж ідеологи можуть, звичайно, уявити і те, що злочини робляться з самої тільки зневаги до поняття, що злочини, взагалі, є не чим іншим, як знущанням над поняттями, і що вони караються тільки для того, щоб зробити задоволення ображеним поняттям. З приводу цього ми все необхідне сказали вже вище, говорячи про право, і ще раніше, говорячи про ієрархію, куди ми й відсилаємо читача.— У наведених вище антитезах канонізованим визначенням: злочин, покарання і т. д.— протиставиться назва іншого визначення, яке святий Санчо, за своїм улюбленим звичаєм, *видобуває* з цих *перших* визначень і *привласнює собі*. Це нове визначення,— що, як сказано, виступає тут лише як проста назва,— будучи мирським, повинно містити в собі безпосередні *індивідуальні* відносини і виражати *фактичні* відносини. (Дивись «Логіку».) Але історія права показує, що в найбільш ранні і примітивні епохи ці індивідуальні, фактичні відносини в їх найгрубішому вигляді і є безпосередньо правом. З розвитком громадянського суспільства, тобто з розвитком особистих інтересів до ступеня класових інтересів, правові відносини змінилися і дістали цивілізоване вираження. Вони почали розглядатися вже не як індивідуальні відносини, а як *загальні*. Разом з цим, завдяки поділу праці, охорона суперечних між собою інтересів окремих індивідів перейшла в руки небагатьох, і тим самим зник і варварський спосіб здійснення права. Вся критика права у святого Санчо обмежується в наведених вище антитезах тим, що він оголошує *цивілізоване* вираження правових відносин і цивілізований поділ праці плодом «настирливої ідеї», Святого, а варварське вираження конфліктів і варварський спосіб їх улагоджування, навпаки, зберігає *для себе*. Для нього вся справа *тільки в назвах*; самого ж діла він зовсім не торкається, тому що не знає дійсних відносин, на яких грунтуються ці різні форми права, і тому що в юридичному вираженні класових відносин він вбачає тільки ідеалізовані назви колишніх варварських відносин. Так, у штірнерівському волевиявленні ми знову знаходимо поєдинок, у ворожнечі, в обороні і т. д.— зліпок кулачного права і практику стародавнього феодального побуту, у задоволенні, помсті і т. д.—jus talionis*, стародавню германську Gewere [245], compensatio,

* — право відплати за принципом: око за око. *Ред.*

satisfactio *,— словом, головні елементи leges barbarorum і consuetudines feodorum [246], які Санчо сприйняв і засвоїв не з бібліотек, а з оповідань свого колишнього пана про Амадіса Галльського. І таким чином святий Санчо приходить, зрештою, знов тільки до безсилої моральної заповіді, що кожний повинен сам робити собі задоволення і здійснювати покарання. Він вірить Дон-Кіхоту, що шляхом простої моральної заповіді він зможе матеріальні сили, які виникли з поділу праці, без довгих зволікань перетворити в особисті сили. Наскільки тісно зв'язані юридичні відносини з виниклим із поділу праці розвитком цих матеріальних сил,— про це свідчать уже приклади історичного розвитку судової влади і скарги феодалів на розвиток права. (Дивись, наприклад, Монтей, у цит. місці **, XIV, XV століття.) Саме в проміжну епоху між пануванням аристократії і пануванням буржуазії, коли стикалися між собою інтереси обох класів, коли почали набувати істотного значення торговельні відносини між європейськими націями і самі міжнародні відносини стали набирати через це *буржуазного* характеру,— саме в цей час почала набувати істотного значення і влада судів; а при пануванні буржуазії, коли цей широко розвинутий поділ праці стає зовсім неминучим, судова влада досягає своєї найвищої точки. Щó уявляють при цьому холопи поділу праці, судді, а тим більше professores juris ***, — абсолютно не має значення.

С. Злочин у звичайному і незвичайному розумінні

Вище ми бачили, що злочин у звичайному розумінні був сфальсифікований і завдяки цьому записаний у графу «крéдит» егоїстові у незвичайному розумінні. Тепер ця фальсифікація стає явною. Незвичайний егоїст бачить тепер, що він робить тільки незвичайні злочини, які повинні бути протипоставлені звичайним злочинам. Тому ми заносимо тепер вищеназваному егоїстові звичайні злочини у протилежну графу.

Боротьбу звичайних злочинців проти чужої власності можна виразити також таким способом (хоч це можна застосувати до будь-якого конкурента):

вони «шукають *чуже* добро» (стор. 265),
шукають святе добро,
шукають *Святе*, завдяки чому звичайний злочинець перетворюється у «віруючого» (стор. 265).

Але цей докір, який егоїст у незвичайному розумінні робить злочинцеві у звичайному розумінні, цілком мнимий,— адже

* — відшкодування, сатисфакція. *Ред.*
** Див. цей том, с. 184—185. *Ред.*
*** — професори права. *Ред.*

не хто інший, як він сам, шукає повсюди ореол святості *. По суті він докоряє злочинцю не в тому, що злочинець шукає «*Святе*», а в тому, що він шукає «*Добро*».

Після того як святий Санчо створив собі «власний світ, небо» (на цей раз він створив у своїй власній голові світ поєдинків і мандрівних рицарів, перенесених у сучасний світ), після того як він одночасно з цим довів документально свою відмінність, як рицарського злочинця, від звичайних злочинців,— після цього він знову затіває хрестовий похід проти «летючих змій і страусів, лісовиків», «привидів, примар і настирливих ідей» [247]. Його вірний слуга Шеліга побожно скаче за ним. Однак поки вони їдуть своєю дорогою, відбувається дивна пригода з нещасними, яких тягли туди, куди вони зовсім не хотіли йти, — як це описано у Сервантеса в XXII розділі. В той час, коли наш мандрівний рицар і його слуга Дон-Кіхот їхали підтюпцем, Санчо звів очі і побачив, що назустріч їм їдуть дванадцять чоловік у ручних кайданах, сковані довгим ланцюгом і супроводжувані комісаром з чотирма жандармами, належними до святої ермандади [248], до ермандади Святого, до Святого. Коли ж вони наблизилися, святий Санчо дуже чемно попросив конвойних пояснити йому, якщо буде їхнє бажання, чому цих людей ведуть закованими в кайдани. — Це каторжники його величності, яких відправляють у Шпандау [249], більше Вам знати не можна. — Як,— вигукнув святий Санчо,— підневільні люди? Чи можливо, щоб король захотів учинити насильство над яким-небудь «власним Я»? В такому разі Я закликаю Себе до того, щоб виконати своє покликання і припинити це насильство. «Поведінка держави є насильствена діяльність, яку вона і називає правом. А насильствену діяльність окремого індивіда вона називає злочином». І святий Санчо почав спочатку умовляти злочинців, кажучи, що їм нема чого сумувати, що хоч вони «не вільні», але «особливі», і що хоч, можливо, їх «кістки» «тріщатимуть» під ударами бича і в декого з них навіть «відірвуть ногу», але, говорив він, Ви подолаєте всі перешкоди, — бо «Вашу волю ніхто зв'язати не може!» «І я напевно знаю, що на світі нема таких чар, які могли б спонукати і змусити волю, як це уявляють деякі простаки; бо воля є наша вільна сваволя, і нема такого зілля і такого заклинання, які могли б її змусити». Так, «Вашу волю ніхто не може зв'язати, і Ваш внутрішній опір лишається вільним!»

Але оскільки ця проповідь не заспокоїла каторжників і вони по черзі почали розповідати, як несправедливо їх засудили, то Санчо сказав: «Дорогі брати, з усього, що Ви Мені розповіли, Я собі усвідомив, що хоч Вас покарали за Ваші злочини, але Вам дає мало втіхи кара, якій Вас піддають, і Ви, отже, терпите її

* Гра слів: «scheinbar» — «мнимий», «Heiligenschein» — «ореол святості». *Ред.*

проти своєї волі і ставитесь до неї без ніякої втіхи. І дуже можливо, що причиною Вашої загибелі є малодушність під ударами бича, виявлена одним, бідність другого, відсутність покровителя у третього, нарешті, упереджений *суд судді*, а також і те, що *Вам не віддали належного Вам права*, «Вашого права». Все це змушує Мене показати Вам, чому Я небом посланий у світ. Але оскільки мудрість згідного з собою егоїста приписує не робити насильно того, чого можна добитися згодою, то я попрошу пана комісара і панів жандармів розкувати Вас і відпустити на всі чотири сторони. Крім того, шановні панове жандарми, всі ці бідняки нічим не скривдили *Вас*. Не личить згідному з собою егоїсту ставати катом інших Єдиних, які не зробили йому нічого лихого. У Вас, як видно, «виступає на перший план категорія украденого». Чому Ви так «ополчаєтесь проти злочину»? «Воістину, воістину кажу я Вам»: «Ви натхнені моральністю, Ви сповнені ідеї моральності», «Ви переслідуєте все вороже їй» — Ви «з обов'язку присяги ведете» цих бідних каторжників «у темницю», Ви — Святе! Через це відпустіть добровільно цих людей. Коли ж Ви цього не зробите, то Вам доведеться мати справу зі Мною, який «змітає народи одним подувом живого Я», який «вчиняє найбезмірніше осквернення» і не «страшиться навіть місяця»».

— «Подивіться лиш на цього нахабу!» — вигукнув комісар.— «Поправ краще свій цирульницький таз на голові і забирайся геть!»

Але тут святий Санчо, розлючений цією прусською грубістю, наставив свого списа і кинувся на комісара з такою швидкістю, на яку тільки здатна «прикладка», і відразу ж повалив його на землю. Тут розпочалась загальна бійка, під час якої каторжники звільнили себе від кайданів. Шелігу — Дон-Кіхота один жандарм скинув у Ландверграбен[250] або в Овечий канал, а святий Санчо зробив найвеличніші подвиги в боротьбі проти Святого. Через кілька хвилин жандарми розбіглися, Шеліга виповз з каналу, і Святе було на цей раз усунуте.

Тоді святий Санчо зібрав навколо себе звільнених каторжників і виголосив перед ними таку промову (стор. 265, 266 «Книги»):

«Що таке *звичайний* злочинець» (злочинець у звичайному розумінні), «як не людина, яка зробила *ф а т а л ь н у помилку*» (фатальний белетрист для бюргера і селянина!), «побажавши того, що належить народові, замість того, щоб домагатися *Свого?* Він простяг руку за *огидним*» (загальне ремство каторжників з приводу цього морального судження) «*чужим* добром, він зробив те, що роблять *віруючі*, які домагаються того, що належить богу» (злочинець як втілення прекрасної душі). «Що робить священик, умовляючи злочинця? Він говорить злочинцю про те, яке він учинив велике правопорушення, осквернивши своїм діянням щось освячене державою,— а саме державну власність, до якої повинно бути віднесено також і життя підданих держави. Замість цього священик міг би *краще* докорити злочинцеві, що той заплямував себе» (хіхікання каторжників з приводу цього егоїстичного привласнення банальної попівської фразеології) «тим, що не *знехтував чужого*,

а визнав його *гідним викрадення*» (бурчання каторжників). «Він міг би зробити це, коли б не був попом» (один з каторжників: «у звичайному розумінні!»). А я «говорю із злочинцем як з *егоїстом*, і він *засоромиться*» (безсоромне гучне ура злочинців, які не почувають себе покликаними до сорому), «він засоромиться не того, що вчинив злочин проти Ваших законів і проти Ваших благ, а того, що визнав можливим посягнути на Ваші закони обходження» (тут мова йде тільки про «обходження» «у звичайному розумінні»; а в інших місцях ми читаємо: «Я обходжу скелю, поки не можу висадити її в повітря», і «обходжу», наприклад, *навіть* «цензуру»), «визнав можливим побажати Ваших благ» (повторне ура); «він *засоромиться*...»

Хінес де Пасамонте, запеклий злодій, який взагалі не був надто терпеливим, вигукнув: «Невже ми тільки й повинні робити, що віддаватися *сорому*, виявляти покірність, як тільки піп у незвичайному розумінні почне «умовляти» нас?»

«Він засоромиться»,— продовжує Санчо,— «що не зневажав Вас разом з усіма Вашими близькими, що він у надто малій мірі був егоїстом». (Санчо прикладає тут чужу мірку до егоїзму злочинця. Внаслідок цього серед каторжників починається загальний рев; трохи збитий з пантелику Санчо повертається до початої розмови, звертаючись з риторичним жестом до відсутніх «добрих бюргерів»:) «Але Ви не можете говорити з ним мовою егоїста, бо у Вас немає тієї величі, яка властива злочинцю, Ви — не робите злочину проти чого-небудь».

Хінес знов втручається: Що за легковір'я, шановний! Наші наглядачі в тюрмі чинять всілякі злочини, роблять розтрати, беруть хабарі, гвалтують... *

[В. Моє спілкування]

[I. Суспільство][251]

...він знов виявляє лише своє легковір'я. Уже реакціонери знали, що буржуа усувають конституцією стихійно виниклу державу і засновують і *роблять* свою власну державу, що «сформована протягом часу» (стихійно) «установча влада перейшла до людської волі», що «ця *зроблена* держава — наче зроблене, намальоване дерево» і т. д. Дивись Ф'єве «Політична і адміністративна кореспонденція», Париж, 1815, «Заклик до Франції проти незгод»; «Le Drapeau blanc» Саррана старшого і «Gazette de France» періоду Реставрації, а також старі твори Бональда, Де Местра та ін. Ліберальні буржуа, в свою чергу, докоряють старим республіканцям,— про яких вони, звичайно, так само мало знали, як мало знає святий Макс про буржуазну державу,— що їх патріотизм є не що інше, як «штучне захоплення перед абстрактною сутністю, перед загальною ідеєю» (Бенжамен Констан, «Про дух завоювань», Париж, 1814, стор. 47), тимчасом як реакціонери обвинувачували буржуа в тому, що їх політична ідеологія не що

* Тут у рукопису невистачає 12 сторінок. *Ред.*

інше, «як містифікація, навіювана імущим класом класам неімущим» («Gazette de France», 1831, лютий).— На стор. 295 святий Санчо оголошує державу «установою для виховання народу в християнському дусі» і може сказати про основи держави тільки те, що вона «скріплюється», як «цементом», «повагою до законів», або що Святе «скріплюється» повагою (Святе як зв'язка) до Святого (стор. 314).

Примітка 4.

«Якщо держава свята, то повинна існувати цензура» (стор. 316).— «Французький уряд заперечує свободу друку не як право людини, але він вимагає від окремої особи застави на доказ того, що вона — *дійсно людина*» (Quel bonhomme! * Jacques le bonhomme «закликається» до вивчення вересневих законів [252]) (стор. 380).

Примітка 5, з якої ми взнаємо найглибші істини про різні форми держави, які Jacques le bonhomme перетворює в щось самодостатнє і в яких він бачить тільки різні спроби здійснити істинну державу.

«Республіка є *не що інше, як* абсолютна монархія, бо все одно, чи називається монарх государем чи народом, оскільки і той і другий є величністю» (Святим)... «Конституціоналізм є дальший ступінь щодо республіки, бо він є держава, охоплена процесом *розкладу*». Цей розклад пояснюється так: «У конституційній державі... уряд хоче бути абсолютним, але і народ хоче бути абсолютним. Обидва ці абсолюти» (тобто обидва втілення Святого) «повинні взаємно знищувати один одного» (стор. 302).— «Я — не держава, Я — творче Ніщо держави»; «тим самим усі питання» (про конституцію і т. д.) «поринають у своє істинне Ніщо» (стор. 310).

Він повинен був би додати, що і вищенаведені положення про форми держави являють собою тільки парафразу цього «Ніщо», єдиним творінням якого є наведене вище положення: Я — не держава. Святий Санчо цілком у дусі німецького шкільного наставника говорить про республіку «як таку», яка, звичайно, значно давніша від конституційної монархії, — наприклад, грецькі республіки.

Про те, що в такій демократичній представницькій державі, як Північна Америка, класові сутички вже досягли тієї форми, до якої конституційні монархії, під тиском життя, ще тільки підходять, — про це, звичайно, він не знає нічого. Його фрази про конституційну монархію показують, що з 1842 р. — за берлінським календарем [253] — він нічого не навчився і нічого не забув [254].

Примітка 6.

«Держава зобов'язана своїм існуванням тільки неповазі, яку Я відчуваю до Себе», і «з зникненням цієї зневаги вона зовсім згасне»(виходить, що тільки від Санчо залежить, як скоро «згаснуть» усі держави на землі. Повторення примітки 3 в перевернутому рівнянні, дивись «Логіку» **): «вона існує, ли-

* — Який простак! *Ред.*
** Див. цей том, с. 238. *Ред.*

ще поки вона *панує наді Мною,* лише як *влада* [*Macht*] і *носій влади* [Mächtiger]. *Або*» (цікаве *Або,* яке доводить саме протилежне тому, що воно повинно довести) «чи можете Ви мислити державу, жителі якої *в усій своїй сукупності*» (стрибок від «Я» до «Ми») «не *надають* їй аж ніякого *значення* [nichts aus ihm *machen*]» (стор. 377).

Нам немає більше потреби спинятися на синоніміці слів «Macht», «mächtig» і «machen».

З того, що в усякій державі є люди, які надають їй значення, тобто які в державі і завдяки державі *самі* набувають значення, Санчо робить висновок, що держава є владою, яка стоїть над цими людьми. Все зводиться тут знов-таки тільки до того, щоб вибити із своєї голови настирливу ідею держави. Jacques le bonhomme продовжує і тут уявляти, що держава, це — чиста ідея, і вірить у самостійну владу цієї ідеї держави. Він справді «сповнений віри в державу, одержимий державою, він — політик» (стор. 309). Гегель ідеалізував уявлення про державу у політичних ідеологів, які ще брали за свою вихідну точку окремих індивідів, хоч, правда, тільки *волю* цих індивідів; Гегель перетворює загальну волю цих індивідів в абсолютну волю, а Jacques le bonhomme приймає bona fide * цю ідеалізацію ідеології за правильний погляд на державу і, пройнятий цією вірою, критикує цей погляд тим способом, що Абсолютне оголошує Абсолютним.

5. Суспільство як буржуазне суспільство

Ми спинимося на цьому розділі трохи довше, тому що він, не без наміру, найбільш плутаний з усіх плутаних розділів «Книги» і тому що він разом з тим блискуче показує, як мало вдається нашому святому пізнати речі в їх повсякденному образі. Замість того щоб зображати їх як щось земне, він їх освячує, «підносячи» читачеві тільки своє власне святе уявлення. Перш ніж добратися до власне-буржуазного суспільства, ми ще почуємо деякі нові роз'яснення про власність взагалі і про власність в її відношенні до держави. Ці роз'яснення здаються тим більш новими, що вони дають привід святому Санчо знову навести свої найулюбленіші рівняння про право і державу і таким способом ще в більшій мірі надати своїм «міркуванням» «багатоманітних перетворень» і «заломлень». Тут буде, звичайно, досить навести лише останні члени цих рівнянь, які нам уже зустрічалися, оскільки читач, мабуть, ще пам'ятає їх зв'язок з розділу «Моя сила».

Приватна власність або буржуазна власність = Не-Моя власність
= Свята власність
= Чужа власність

---

* — щиросердно. *Ред.*

= Поважана власність або повага до чужої власності
= Власність *Людини* (стор. 327, 369).

З цих рівнянь виходять разом з тим такі антитези:

Власність у буржуазному розумінні	—	Власність в егоїстичному розумінні (стор. 327)
«Власність *Людини*»	—	«Моя власність».
(«Людське добро»	—	Моє добро). Стор. 324.

Рівняння:

Людина	=	право
	=	державна влада.
Приватна власність або буржуазна власність	=	правова власність (стор. 324),
	=	Моє в силу права (стор. 332),
	=	гарантована власність,
	=	власність, одержана від чужих,
	=	власність, належна чужому,
	=	власність, що належить до права,
	=	власність по праву (стор. 367, 332),
	=	правове поняття,
	=	щось духовне,
	=	загальне,
	=	фікція,
	=	чиста думка,
	=	настирлива ідея,
	=	привид,
	=	власність привида (стор. 368, 324, 332, 367, 369).
Приватна власність	=	власність права,
Право	=	влада держави.
Приватна власність	=	власність у відношенні до державної влади
	=	державна власність, або ж
Власність	=	державна власність.
Державна власність	=	Моя Не-власність.
Держава	=	єдиний власник (стор. 339, 334).

Тепер ми приходимо до антитез:

Приватна власність	—	*Егоїстична власність.*
Управомочена правом, (державою, Людиною) стати власністю.	—	Уповноважена Мною стати власністю (стор. 339).

Моє внаслідок права —	Моє внаслідок Моєї влади або насильства (стор. 332).
Власність, дана чужим —	Власність, взята Мною (стор. 339).
Правова власність інших —	Правова власність іншого є те, що Я хочу вважати правом (стор. 339).

Це можна повторити у вигляді сотні інших формул, якщо поставити, наприклад, замість влади повноваження або ж застосувати вже наведені формули.

Приватна власність = чужість у відношенні до власності всіх інших. —	Моя власність = причетність до власності всіх інших

Або також:

Власність на тільки деякі об'єкти —	Власність на все (стор. 343).

Відчуження, як відношення або зв'язка у вищенаведених рівняннях, може бути виражене також у таких антитезах:

Приватна власність — Егоїстична власність.

«Ставитися до власності як до Святого, до привида», «поважати її», «мати повагу до власності» (стор. 324). —	«Відмовитись від святого ставлення до власності», не розглядати її більше як чуже, не боятися більше привида, не мати поваги до власності, мати, як свою власність, неповагу до власності (стор. 368, 340, 343).

Модуси привласнення, що містяться у вищенаведених рівняннях і антитезах, знайдуть своє розв'язання в розділі про «Союз», але оскільки ми поки перебуваємо ще в «святому суспільстві», то нас тут цікавить тільки канонізація.

Примітка. Вже у розділі про «Ієрархію» ми розібрали питання про те, чому ідеологи можуть розглядати відношення власності як відношення *«Людини»*,— відношення, різні форми якого визначаються в різні епохи тим, як індивіди уявляють собі *«Людину»*. Тут ми обмежимось тільки посиланням на цей розбір *.

---

* Див. цей том, с. 151—152. *Ред.*

Міркування 1. Про парцелювання земельної власності, про викуп сервітутів і про поглинення дрібної земельної власності великою.

Все це виводиться із святої власності і з рівняння: буржуазна власність = повага до Святого.

1) «Власність у буржуазному розумінні означає *святу* власність у тому розумінні, що Я повинен *поважати* Твою власність. «Повага до власності!» *Тому* політики хотіли б, щоб кожний мав свій клаптик власності, і почасти цим прагненням вони викликали неймовірну парцеляцію» (стор. 327, 328).— 2) «Політичні ліберали добиваються, щоб по можливості всі сервітути були викуплені і щоб кожний був вільним господарем на своїй землі, хоч би в цій землі була лише така кількість грунту» (в землі є *кількість грунту!*), «яка може бути угноєна добривом, одержуваним від однієї людини... Яка б вона не була мала, аби тільки вона була власною, *поважаною власністю!* Чим більше таких власників, тим більше у державі вільних людей і добрих патріотів» (стор. 328).— 3) «Політичний лібералізм, як і все релігійне, розраховує на *повагу,* на гуманність, на чесноти любові. Тому він і переживає безустанні прикрості. *Бо на практиці люди не поважають нічого,* і дрібні володіння повсякденно знов скуповуються великими власниками, а «вільні люди» стають поденниками. Якби, навпаки, «дрібні власники» *подумали,* що і велика власність належить їм, то вони б самі себе не виключали так шанобливо з володіння і не були б виключені іншими» (стор. 328).

1) Насамперед увесь рух парцелювання, про який святий Санчо знає тільки те, що він — Святий, виводиться тут з простої фантазії, яку «політики» «вбили собі в голову». *Оскільки* «політики» вимагають «поваги до власності», то *через те* вони «хотіли б» парцелювання, яке до того ж всюди було проведене завдяки *неповазі* до чужої власності! «Політики» дійсно «почасти викликали неймовірну парцеляцію». Отже, ділом «політиків» було те, що у Франції ще до революції,— як у наш час в Ірландії і почасти в Уельсі,— давно вже існувало парцелювання відносно *обробітку* грунту і що для ведення обробітку у великих масштабах не вистачало капіталів і всіх інших умов. А втім, як дуже «хотіли б» у наш час «політики» провести парцелювання, Санчо може побачити з того, що всі французькі буржуа незадоволені парцелюванням, як тому, що воно ослаблює взаємну конкуренцію робітників, так і з політичних міркувань; далі, з того, що всі реакціонери (що́ Санчо міг би побачити хоч би в «Спогадах» старого Арндта) вбачали в парцелюванні тільки перетворення земельної власності в сучасну, промислову, осквернену власність, яка стала предметом купівлі-продажу. Ми не будемо тут пояснювати нашому святому, які *економічні* основи того, що буржуа, здобувши владу, повинні здійснити це перетворення, яке може статися як шляхом скасування земельної ренти, що перевищує прибуток, так і шляхом парцелювання. Не будемо також пояснювати йому, як форми цього перетворення залежать від ступеня розвитку промисловості, торгівлі, судноплавства і т. д. у певній країні. Наведені вище положення про парцелювання є просто

пишномовним переказом того простого факту, що в різних місцях, «тут і там», існує значне парцелювання,— переказом, який висловлено канонізуючим стилем нашого Санчо, придатним для всього взагалі і ні для чого зокрема. В усьому іншому вищенаведені положення Санчо містять лише фантазії німецького дрібного буржуа відносно парцелювання, яке, звичайно, є для нього Чужим, «Святим». Пор. «Політичний лібералізм».

2) Для нашого святого викуп сервітутів, це убозтво, що має місце тільки в Німеччині, уряди якої були змушені провести цей захід лише внаслідок більш розвинутих порядків сусідніх держав і фінансових труднощів,— для нашого святого цей викуп є чимсь таким, чого домагаються «політичні ліберали», щоб створити «вільних людей і добрих громадян». Горизонт Санчо знов-таки не сягає далі померанського ландтагу і саксонської палати депутатів. Цей німецький викуп сервітутів ніколи не вів за собою будь-яких політичних або економічних наслідків, і, будучи напівзаходом, не робив взагалі ніякого впливу. Про *історично* важливий викуп сервітутів у XIV і XV століттях, що відбувся в результаті початку розвитку торгівлі, промисловості і внаслідок потреби землевласників у грошах, Санчо, звичайно, знов-таки нічого не знає.— Ті самі люди, що, як наприклад Штейн і Фінке, хотіли провести в Німеччині викуп сервітутів, щоб, як думає Санчо, створити добрих громадян і вільних людей, прийшли згодом до переконання, що для створення «добрих громадян і вільних людей» треба знову відновити сервітути, як це і намагаються зробити тепер у Вестфалії. Звідси виходить, що «повага», як і страх божий, може знадобитися в усіх випадках життя.

3) «Скуповування» дрібної земельної власності «великими власниками» відбувається, на думку Санчо, тому, що на практиці не існує «поваги до власності».— Два з найповсякденніших наслідків конкуренції — концентрація і скуповування, взагалі *конкуренція*, якої не буває без концентрації,— видаються тут нашому Санчо *порушеннями* буржуазної *власності*, рух якої відбувається шляхом конкуренції. Порушенням буржуазної власності виявляється вже самий факт її існування. На думку Санчо, нічого не можна купити, не посягнувши на власність *. Як глибоко святий Санчо проник у концентрацію земельної власності,— це ясно вже з того, що він вбачає в ній лише найбільш впадаючий в очі акт концентрації, лише просте «скуповування». А втім, в якій мірі дрібні власники перестають бути власниками через те, що вони стають поденниками, цього з міркувань Санчо встановити не можна. Адже на наступній сторінці (стор. 329) Санчо сам твердить,— виступаючи з великою урочистістю проти

* Далі в рукопису перекреслено: «До цього безглуздя Санчо приходить тому, що приймає юридичне, ідеологічне вираження буржуазної власності за дійсну буржуазну власність і після цього не може пояснити собі, чому ж дійсність не хоче відповідати цій його ілюзії». *Ред.*

Прудона,— що вони залишаються «власниками частки, яка їм припала у використанні землі», а саме — власниками заробітної плати.— «Між іншим, в історії можна часом спостерігати» таке: то велика земельна власність поглинає дрібну, то дрібна поглинає велику — два явища, які, на думку святого Санчо, мирно розчиняються на тій достатній підставі, що «на практиці люди нічого не поважають». Те саме стосується інших численних видів земельної власності. А потім це мудре «якби дрібні власники» і т. д.! У Старому завіті ми бачили, як святий Санчо, користуючись спекулятивним методом, примусив більш ранні покоління попередити досвід більш пізніх; тепер ми бачимо, як він, користуючись методом пустого просторікування, скаржиться на те, що більш ранні покоління не попередили не тільки думок пізніших поколінь про них, але і його власної нісенітниці. «*Глибокодумність*» *, цілком гідна шкільного наставника! Якби терористи могли передбачити, що вони зведуть на трон Наполеона, якби англійські барони часів Ранніміда і Magna Charta [255] могли передбачити, що в 1849 р. будуть скасовані хлібні закони [256], якби Крез міг передбачити, що Ротшільд буде багатший за нього, якби Александр Великий міг передбачити, що судження про нього матиме Роттек [257], а царство його дістанеться туркам, якби Фемістокл міг передбачити, що він розіб'є персів в інтересах Оттона Дитяти [258], якби Гегель міг передбачити, що його буде експлуатувати так «вульгарно» святий Санчо... якби, якби, якби! Але про яких же «дрібних власників» говорить святий Санчо? Про позбавлених власності селян, які *стали* «дрібними власниками» тільки внаслідок роздрібнення великої земельної власності, чи про тих, які розоряються в наш час у результаті концентрації? Для святого Санчо обидва ці випадки такі ж схожі один на один, як одне яйце на друге. В першому випадку дрібні власники зовсім не виключили себе з «великої власності», а, навпаки, кожний постарався заволодіти нею остільки, оскільки його не виключали інші і оскільки він був спроможний це зробити. А цей їх стан не був горезвісним штірнерівським станом, він зумовлювався цілком емпіричними відношеннями, наприклад їх розвитком, а також і всім попереднім розвитком буржуазного суспільства, зумовлювався місцевістю і більшою чи меншою мірою їх зв'язку з сусідами, зумовлювався величиною набутої земельної ділянки і кількістю тих, що привласнювали її собі, зумовлювався відношеннями промисловості, спілкування, засобами сполучення, знаряддями виробництва і т. д. і т. д. Що вони не виключали себе з великої земельної власності, видно вже з того, що багато хто з них самі стали великими земельними власниками. Санчо сам себе робить посміховищем для всієї Німеччини, твердячи, що ці селяни по-

* В оригіналі на берлінському діалекті: «Jescheitheit». *Ред.*

винні були перескочити через ступінь парцелювання, якого (ступеня) тоді ще не існувало і який був для них тоді єдино революційною формою, повинні були одним стрибком опинитися в його царстві згідного з собою егоїзму. Не кажучи вже про те, що це взагалі безглуздя, ці селяни не були спроможні організуватися комуністично, бо у них не було всіх засобів, необхідних для здійснення першої умови комуністичної асоціації, а саме — колективного ведення господарства; до того ж парцелювання було швидше тільки однією з умов, які викликали згодом потребу в такій асоціації. Взагалі комуністичний рух ніколи не може виходити з села, а завжди тільки з міст.

У другому випадку, коли святий Санчо говорить про розорюваних дрібних власників, у них все ще є спільний інтерес з великими земельними власниками як у відношенні до цілком неімущого класу, так і у відношенні до промислової буржуазії. Коли ж цього спільного інтересу і не існує, то вони все-таки неспроможні привласнити собі велику земельну власність, бо вони живуть розкидано і вся їх діяльність, увесь їх життєвий уклад робить для них неможливим об'єднання, цю першу умову такого привласнення; такий рух передбачає, в свою чергу, значно загальніший, цілком незалежний від них, рух.— Кінець кінцем, уся тирада Санчо зводиться до того, що вони повинні просто вибити із своєї голови повагу до власності інших. Про це ми ще почуємо дещо далі.

На закінчення додамо ad acta * ще одно положення. «*На практиці ж люди не поважають нічого*», так що, як видно, справа «зовсім» не в «повазі».

Міркування 2. Приватна власність, держава і право.

«Якби, якби, якби!»

«Якби» святий Санчо лишив на хвилину осторонь ходячі уявлення юристів і політиків щодо приватної власності, а так само й полеміку проти них, якби він розглянув цю приватну власність в її емпіричному існуванні, в її зв'язку з продуктивними силами індивідів, то вся його соломонова мудрість, яку він розсипає тепер перед нами, звелася б до нуля. Він тоді безперечно не міг би не помітити (хоч, подібно до Аввакума [259], він capable de tout **), що приватна власність є форма спілкування, необхідна на певному ступені розвитку продуктивних сил; що ця форма спілкування доти не може бути знищена, доти є необхідною умовою для виробництва безпосереднього матеріального життя,— поки не створені продуктивні сили, для яких приватна власність стає обтяжливими оковами. В цьому разі помітив би також і читач, що Санчо повинен був би зайнятися матеріальними відносинами, а не зводи-

* — до справи. *Ред.*
** — здатний на все. *Ред.*

ти весь світ до системи теологічної моралі, щоб протипоставити їй нову систему моралі, яка оголошує себе мораллю егоїстичною. Читач не міг би не помітити, що йдеться про цілком інші речі, ніж «повага» і неповага. «Якби, якби, якби!»

А втім, це «якби» є тільки відгуком вищенаведеної фрази Санчо; бо «якби» Санчо зробив усе це, то він, звичайно, не міг би написати своєї книги.

Оскільки святий Санчо бере на віру ілюзію політиків, юристів та інших ідеологів, які ставлять на голову всі емпіричні відносини, і до того ж додає на німецький манір ще дещо від себе,— то *приватна власність перетворюється* у нього в *державну власність*, resp.* — у *правову власність*, над якою він може тепер проробити експеримент для виправдання своїх вищенаведених рівнянь. Придивимось насамперед до перетворення приватної власності в державну власність.

«Питання про власність вирішується тільки владою» (навпаки, питання про владу вирішується поки що власністю), «і через те що держава одна тільки є владою — чи це буде держава бюргерів, чи держава босяків» (штірнерівський «Союз»), «чи просто людська держава,— то вона одна і є власником» (стор. 333).

Поряд з фактом німецької «держави бюргерів» тут знову фігурують однаково сконструйовані фантазії Санчо і Бауера, тимчасом як ніде не можна знайти згадки про історично важливі державні утворення. Спочатку він перетворює державу в якусь особу, в «Можновладця». Той факт, що пануючий клас організує своє спільне панування в публічну владу, в державу, Санчо витлумачує,— перекручуючи цей факт на німецький дрібнобуржуазний манір,— так, начебто «держава» конституюється, як третя сила, проти цього пануючого класу і поглинає в себе, на противагу йому, всю владу. А слідом за тим він починає підтверджувати цю свою віру цілим рядом прикладів.

Оскільки власність при пануванні буржуазії, як і в усі інші епохи, зв'язана з певними умовами, насамперед економічними, залежними від ступеня розвитку продуктивних сил і спілкування,— умовами, які неминуче дістають політичне і юридичне вираження,— то святий Санчо простодушно гадає, ніби

«*держава* зв'язує володіння власністю» (car tel est son bon plaisir **) «з деякими умовами, так само як вона зв'язує з певними умовами все взагалі, наприклад шлюб» (стор. 335).

Оскільки буржуа не дозволяють державі втручатися в їхні приватні інтереси і дають їй стільки влади, скільки необхідно для того, щоб забезпечити їх власну безпеку і зберегти конкуренцію; оскільки буржуа взагалі виступають як громадяни держа-

* — respective — відповідно. *Ред.*

** — бо так їй заманулося. Перефразована заключна формула французьких королівських едиктів. *Ред.*

ви лише остільки, оскільки цього вимагають їх приватні інтереси,— то Jacques le bonhomme гадає, ніби вони «ніщо» перед лицем держави.

«Держава заінтересована лише в одному: самій бути багатою; державі немає діла до того, чи багатий Міхель і чи бідний Петер... обоє вони — ніщо перед нею» (стор. 334).

Таку ж мудрість черпає він на стор. 345 з того факту, що держава ставиться терпимо до конкуренції.

Якщо правління залізниці цікавиться своїми акціонерами лише остільки, оскільки вони сплачують внески і одержують дивіденди, то берлінський шкільний наставник у своїй простодушності робить звідси висновок, що акціонери — «ніщо перед лицем правління, як всі ми грішники — перед лицем бога». З того, що держава безсила перед приватними власниками, Санчо робить той висновок, що власники безсилі перед державою і що сам він безсилий перед обома.

Далі. Оскільки буржуа організували захист своєї власності в державі і оскільки «Я» не може через те просто відняти «у такого-то фабриканта» його фабрику, а може це зробити лише в рамках буржуазних умов, тобто в рамках умов конкуренції, то Jacques le bonhomme гадає, що

«держава має фабрику на правах власності, а фабрикант — тільки на правах лену, володіння» (стор. 347).

Таким же точно способом собака, що охороняє мій будинок, «має» цей будинок «на правах власності», а я одержую цей будинок від собаки тільки на правах «лену, володіння».

Оскільки приховані матеріальні умови приватної власності часто повинні заходити в суперечність з *юридичною ілюзією* щодо приватної власності — як це виявляється, наприклад, у випадку експропріацій,— то Jacques le bonhomme робить звідси висновок, що

«тут прямо впадає в очі прихований в інших випадках принцип, за яким тільки держава є власник, а окрема особа — ленник» (стор. 335).

«Тут прямо впадає в очі» тільки те, що від очей нашого високошановного бюргера лишились прихованими за завісою «Святого» мирські відносини власності і що він усе ще повинен роздобути собі в Китаї «небесні сходи», щоб «піднятися» на той «ступінь культури», на якому у цивілізованих країнах знаходяться навіть шкільні наставники. Санчо перетворює тут зв'язані з *існуванням* приватної власності суперечності в *заперечення* приватної власності,— те саме він робив, як ми бачили вище, і з суперечностями всередині буржуазної сім'ї *.

* Див. цей том, с. 148—149. *Ред.*

Якщо буржуа, взагалі всі члени буржуазного суспільства, змушені конституюватися як «Ми», як юридична особа, як держава, щоб забезпечити свої спільні інтереси і вручити — уже внаслідок поділу праці — свою, одержану таким способом, колективну владу небагатьом особам, то Jacques le bonhomme уявляє, ніби

«кожний лише остільки користується власністю, оскільки він носить у собі *Я* держави або є лояльним членом суспільства... Хто є державним Я, тобто добрим бюргером або підданим, той, як *таке* Я,— а не як власне Я,— спокійно користується леном» (стор. 334, 335).

З цієї точки зору кожний лише остільки володіє залізничною акцією, оскільки він «носить у собі» «Я» правління,— отже, залізничною акцією він може володіти тільки як святий.

З'ясувавши собі таким чином тотожність приватної і державної власності, святий Санчо може продовжувати:

«Якщо держава не віднімає по своїй волі в окремого індивіда те, що він одержав від держави, то це означає тільки, що держава не оббирає саму себе» (стор. 334, 335).

Якщо святий Санчо не викрадає по своїй волі власність інших, то це означає тільки, що святий Санчо не оббирає самого себе, бо ж він «*розглядає*» всяку власність як своє добро.

Від нас не вимагатимуть розгляду інших фантазій святого Санчо відносно держави і власності, наприклад його твердження, що держава «приманює» і «нагороджує» окремих індивідів за допомогою власності, що вона через особливу підступність встановила високі гербові збори, щоб розоряти громадян, коли вони нелояльні, і т. д. і т. д. Ми не будемо взагалі спинятися на тому *д р і б н о буржуазно-німецькому* уявленні про *всемогутність* держави, на уявленні, яке зустрічається вже у старих німецьких юристів, а тут підноситься нам у формі урочистих і пишних запевнень.— Свій просторий доказ тотожності державної і приватної власності святий Санчо намагається під кінець підтвердити ще й шляхом етимологічної синоніміки, але при цьому, однак, він б'є свою вченість en ambas posaderas *.

«Моя приватна власність [Privateigentum], це — тільки те, що держава надає мені із *свого добра, віднімаючи* (priviert) тим самим в інших членів держави: вона — державна власність» (стор. 339).

Випадково виявляється, однак, що все якраз навпаки. Приватна власність у *Римі,* якої тільки й може стосуватися цей етимологічний викрут, перебувала в самій прямій суперечності з державною власністю. Правда, держава надавала плебеям приватну власність, але при цьому вона не віднімала в «інших» їхню приватну власність, а віднімала у самих цих плебеїв їх державну власність (ager publicus) і їх політичні права, і тому саме

* — по сідницях. *Ред.*

вони називались privati, пограбовані, а не ті фантастичні «інші члени держави», про які марить святий Санчо. Jacques le bonhomme покриває себе ганьбою в усіх країнах, усіма мовами і в усі епохи, як тільки починає говорити про позитивні факти, відносно яких «Святе» не може мати апріорного знання.

Відчай з приводу того, що держава поглинає всю власність, жене Санчо знову в його найпотаємнішу «обурену» самосвідомість, де його приголомшує відкриття, що він — *літератор*. Свійподив він виражає такими примітними словами:

«На протилежність державі Я все чіткіше відчуваю, що у Мене ще залишається одна велика влада, а саме — влада над самим Собою».

Далі це розвивається таким чином:

«У Моїх думках Я маю дійсну власність, якою Я можу торгувати» (стор. 339).

Отже, «босяк» Штірнер, «людина лише ідеального багатства», приходить до відчайдушного рішення почати торгувати зсілим, скислим молоком своїх думок [260]. Але до якої ж хитрості вдасться він, якщо держава оголосить його думки контрабандою? Послухайте тільки:

«Я відмовляюсь від них» (щó безперечно дуже мудро) «і обмінюю їх на інші» (при тій, звичайно, умові, коли хто-небудь виявиться настільки поганим ділком, щоб погодитися на такий обмін * думками), «які і стають Моєю новою, купленою власністю» (стор. 339).

Наш чесний бюргер не заспокоюється доти, поки не буде написано чорним по білому, що він чесно купив свою власність.— Ось вона — утіха берлінського бюргера при всіх його державних бідах і поліцейських напастях: «Думки вільні від мита!» [261]

Перетворення приватної власності в державну зводиться, кінець кінцем, до уявлення, нібито буржуа володіє тільки як екземпляр, належний до роду буржуа,— роду, який у своїй сукупності називається, мовляв, державою і наділяє власністю окремих індивідів на правах лену. Тут знов усе поставлено на голову. В буржуазному класі, як і в усякому іншому, спільними і загальними умовами стають тільки розвинуті особисті умови, при яких володіє і живе кожний окремий член класу. Якщо раніше подібні філософські ілюзії могли ще мати обіг у Німеччині, то тепер, коли світова торгівля досить ясно показала, що буржуазна нажива нітрохи не залежить від політики, але зате політика цілком залежить від буржуазної наживи,— тепер подібні ілюзії стали зовсім сміховинні. Уже в XVIII столітті політика настільки залежала від торгівлі, що коли, наприклад, французька

* В оригіналі гра слів: «Wechsel» означає і «обмін», і «вексель». *Ред.*

держава захотіла укласти позику, то поруку за неї голландцям мусила дати приватна особа.

Що «знецінення Мене» або «пауперизм» є «реалізація цінності» або «існування» «держави» (стор. 336), це — одно з 1001 штірнерівських рівнянь, про яке ми згадуємо тут лише тому, що в зв'язку з ним ми дізнаємося дещо нове про пауперизм.

«Пауперизм, це — *знецінення Мене,* він проявляється в тому, що Я не можу реалізувати Себе як цінність. Тому держава і пауперизм — одне й те саме... Держава завжди намагається *здобути користь* з Мене, тобто експлуатувати Мене, утилізувати, використати, хоч би це використання полягало тільки в тому, що я турбуюсь про proles * (пролетаріат). Вона хоче, щоб я був її креатурою» (стор. 336).

Не кажучи вже про те, що тут виявляється, як мало від нього залежить реалізувати свою цінність, хоч він скрізь і всюди може зберегти свою особливість; не кажучи про те, що тут знов-таки, на протилежність попереднім твердженням, цілком відособлені одне від одного сутність і явище,— тут знову повторюється наведена вище дрібнобуржуазна думка нашого простака, начебто «держава» хоче експлуатувати його. Цікаво також, що староримське етимологічне походження слова «пролетаріат» наївно протягується тут у сучасну державу. Невже святий Санчо дійсно не знає, що всюди, де розвинулась сучасна держава, «турбота про proles» є для держави, тобто для офіційних буржуа, найбільш неприємною формою діяльності пролетаріату? Чи не порадити йому перекласти для власної науки німецькою мовою Мальтуса і міністра Дюшателя? [262] Святий Санчо, як німецький дрібний буржуа, «почував» «усе виразніше», що «на противагу державі в нього ще залишалася велика сила», а саме — сила створювати собі думки на зло державі. Коли б він був англійським пролетарем, він відчув би, що в нього «залишалася сила» родити на зло державі дітей.

І знов ієреміади проти держави! І знов теорія пауперизму! Як «Я» він «створює» спочатку «борошно, полотно або залізо і вугілля», тим самим знищуючи, одним махом, поділ праці. Потім він починає «широко» «скаржитися» на те, що його праця не оплачується за своєю вартістю, і насамперед вступає в конфлікт з тими, хто оплачує працю. Потім на сцену з'являється держава в ролі «умиротворителя».

«Якщо Я не вдовольняюся ціною, яку вона» (тобто держава) «встановлює на мій товар і працю, якщо Я сам прагну встановити ціну Свого товару, прагну сам до того, щоб ця ціна була Мені виплачена, то Я вступаю в конфлікт насамперед» (велике «Насамперед»! — не з державою, а тільки) «з покупцями товару» (стор. 337).

А коли він хоче вступити в «прямі зносини» з цими покупцями, тобто «схопити їх за горлянку», держава відразу ж «втру-

* — потомство. *Ред.*

чається», «відриваючи людину від людини» (хоча йшлося не про «людину взагалі», а про робітника і роботодавця або ж — що він раз у раз сплутує — про покупця і продавця товарів); і притому держава робить це з підступним умислом — «стати посередині як *дух*» (звичайно, святий дух).

«З робітниками, які хочуть одержати більшу плату, поводяться як із злочинцями, як тільки вони захочуть *вирвати* її» (стор. 337).

Тут перед нами знов цілий букет нісенітниць. Пан Сеніор міг би не писати своїх листів про заробітну плату [263], коли б він спочатку зав'язав «прямі зносини» з Штірнером, тим більше, що в цьому разі держава, звичайно, не «відірвала б людину від людини». Санчо примушує тут державу виступати тричі — спочатку в ролі «умиротворителя», потім як фактор, що визначає ціну, нарешті у вигляді «духа», у вигляді Святого. Те, що святий Санчо після славетного ототожнення приватної і державної власності примушує державу визначати також і заробітну плату,— це свідчить стільки ж про його чудову послідовність, скільки про цілковиту необізнаність із справами світу цього. Те, що «з робітниками, які хочуть вирвати вищу заробітну плату», в Англії, Америці і Бельгії зовсім не поводяться неодмінно як із «злочинцями» і що, навпаки, вони досить часто цієї вищої плати добиваються на ділі,— це знов-таки невідомий нашому святому факт, внаслідок чого вся його легенда про заробітну плату йде нанівець. Те, що робітники, навіть коли б держава не «стала посередині», нічого б не добилися, «схопивши за горлянку» своїх роботодавців, в усякому разі добилися б значно меншого, ніж шляхом асоціацій і страйків, — звичайно, поки вони лишаються робітниками, а їх противники капіталістами, — це теж факт, який можна було спостерігати навіть у Берліні. Так само не потребує доказу і те, що основане на конкуренції буржуазне суспільство і його буржуазна держава внаслідок всієї своєї матеріальної основи не можуть допустити між громадянами ніякої іншої боротьби крім конкуренції, а як тільки люди починають «хапати один одного за горлянку», суспільство і держава виступають не у вигляді «духа», а озброєні штиками.

А втім, домисел Штірнера, що збагачення індивідів на основі буржуазної приватної власності означає тільки збагачення держави або що досі всяка приватна власність була державною власністю, — цей домисел знов-таки ставить історичні відносини на голову. З розвитком і нагромадженням буржуазної власності, тобто з розвитком торгівлі і промисловості, окремі особи все більше багатішали, а держава все більше впадала в заборгованість. Цей факт виявився уже в перших італійських торговельних республіках, потім проявився найбільш яскраво, починаючи з минулого століття, у Голландії, де біржовий спекулянт Пінто звернув

увагу на це явище ще в 1750 р. [264], а тепер цей факт знову спостерігається в Англії. Тим-то ми й бачимо, що як тільки буржуазія назбирає грошей, — держава змушена виканючувати їх у буржуазії, а під кінець вона і просто купується нею. І це відбувається в той період, коли буржуазії протистоїть ще інший клас, і держава може, таким чином, зберегти видимість деякої самостійності у відношенні до кожного з них. Навіть продавшись, держава все ще потребує грошей і тому продовжує залежати від буржуа, але зате вона може, коли цього вимагають інтереси буржуазії, дістати в своє розпорядження більші кошти, ніж інші держави, менш розвинуті і тому менш обтяжені боргами держави. Однак навіть найменш розвинуті держави Європи, члени Священного союзу, неминуче ідуть назустріч цій долі і будуть скуплені буржуазією з аукціону; і тоді Штірнер зможе їх утішити посиланням на тотожність приватної і державної власності; особливо він зможе утішити цим свого власного суверена, який даремно намагається відсунути час продажу державної влади в такій мірі «зіпсованим» «бюргерам».

Тепер ми переходимо до питання про відношення між приватною власністю і правом, де нам знов підносять в іншій формі ту саму нісенітницю. Тотожність державної і приватної власності набирає тут начебто нового обороту. Політичне *визнання* приватної власності в законодавстві розглядається як *основа* приватної власності.

«Приватна власність живе з ласки права. Тільки в праві вона має свою гарантію,— адже володіння ще не є власність; воно стає Моїм тільки за згодою права; це — не факт, а фікція, думка. Це — власність внаслідок права, правова власність, *гарантована* власність; вона — Моя не завдяки Мені, а завдяки — праву» (стор. 332).

У цій фразі наведена вже вище нісенітниця про державну власність досягає ще більшої висоти комізму. Тому перейдемо відразу до того, як Санчо експлуатує фіктивне jus utendi et abutendi *.

На стор. 332 ми дізнаємося, крім вищенаведеної чудової сентенції, що власність «є необмежена влада над яким-небудь об'єктом, яким Я можу розпоряджатися, як мені заманеться». Але «влада» не є «щось існуюче само по собі, а існує вона тільки у владному Я, в Мені, наділеному владою» (стор. 366). Тому власність не є «річ», не є «це дерево; Моя влада над ним, Моє розпорядження ним — це і є Моє» (стор. 366). Він знає тільки «речі» і «Я». «Відокремлена від Я», що набула самостійного існування, перетворена в «примару» «влада є право». «Ця увічнена влада» (міркування про спадкове право) «не згасає навіть з Моєю смертю, але передається або успадковується. Речі в дійсності належать не Мені, а праву. З другого боку, це не більше, ніж простий міраж, бо влада окремого індивіда стає постійною, стає правом лише тому, що інші індивіди з'єднують свою владу з його владою. Ілюзія полягає в тому, що вони гадають, ніби не можуть узяти назад свою владу» (стор. 366, 367).

* — право вживання і зловживання, тобто право розпоряджатися річчю з власної волі. *Ред.*

«Собака бачить кістку у владі іншої собаки і просто відступає, коли почуває себе надто слабим. А людина поважає *право* іншої людини на її кістку... І як тут, так і взагалі «*людським*» називають таке ставлення до речей, коли в усьому бачать щось *духовне*, в даному разі — право, тобто коли все перетворюють у примару і ставляться до нього як до примари... Людині властиво розглядати одиничне не як одиничне, а як загальне» (стор. 368, 369).

Таким чином, усі нещастя походять знов-таки з віри індивідів у поняття права, яке вони *повинні* вибити із своєї голови. Святий Санчо знає тільки «речі» і «Я», а про все, що не підходить під ці рубрики, про всі відношення, він має тільки абстрактні поняття, які тому теж перетворюються для нього в «примари». «З другого боку», він, правда, неясно почуває часом, що все це — «простий міраж» і що «влада окремого індивіда» дуже залежить від того, чи з'єднують з нею свою владу інші люди. Але кінець кінцем усе зводиться все-таки до «ілюзії», яку мають окремі індивіди, «*гадаючи*,ніби вони не можуть узяти назад свою владу». «В дійсності», отже, залізниця належить не акціонерам, а статутові. Санчо тут же наводить як разючий приклад спадкове право. Санчо пояснює його не з необхідності нагромадження і існуючої до всякого права сім'ї, а з *юридичної фікції* про *продовження влади*, про збереження її і після смерті *. Однак у міру переходу феодального суспільства в буржуазне всі законодавства все більше і більше відмовляються від цієї юридичної фікції. (Пор., наприклад, кодекс Наполеона.) Тут немає потреби роз'яснювати, що абсолютна батьківська влада і майорат — як природно виниклий ленний майорат, так і пізнішої форми — базувалися на цілком певних матеріальних відносинах. Те ж саме маємо у стародавніх народів в епоху розкладу *спільності* [*Gemeinwesen*] внаслідок розвитку *приватного* життя (найкращий тому доказ — історія римського спадкового права). Взагалі Санчо не міг вибрати більш невдалий приклад, ніж спадкове право, яке найясніше показує залежність права від виробничих відносин. Пор., наприклад, римське і германське спадкове право. Звичайно, ніколи ще ні один собака не перетворив кістку у фосфор, в кістяну муку або вапно і так само йому ніколи ще «нічого не спадало на думку» відносно його «права» на кістку; так само святому Санчо ніколи не «спадало на думку», що треба було б подумати про те, чи не зв'язане право на кістку, яке дістають люди, а не собаки, з тим, що люди обертають цю кістку певним способом у предмет виробництва, а собаки на це нездатні. Взагалі в одному цьому прикладі перед нами весь метод критики Санчо і його непохитної віри в ходячі ілюзії. Існуючі досі виробничі відносини індивідів повинні виражатися також як правові і політичні відносини.

* Далі в рукопису перекреслено: «З більш розвинутих правових норм, які є найточнішим вираженням сучасних відносин власності, наприклад з Code civil, він міг би переконатися в тому, як ... У Code civil «увічнена влада», яка «не кінчається навіть з Моєю смертю», зведена до мінімуму, а в обов'язкових частинах, що належать дітям, визнана матеріальна основа права, а саме права при пануванні буржуазії». *Ред.*

(Дивись вище *.) В рамках поділу праці ці відносини повинні набути самостійного існування у відношенні до індивідів. Усі відносини можуть бути виражені в мові тільки у вигляді понять. Упевненість, що ці загальні уявлення і поняття існують як таємничі сили, є необхідний результат того, що реальні відносини, вираженням яких вони є, дістали самостійне існування. Ці загальні уявлення, крім їх відміченого значення у звичайній свідомості, набувають ще особливого значення і розвитку у політиків і юристів, яких поділ праці штовхає до зведення цих понять у культ і які вбачають у них, а не у виробничих відносинах, справжню основу всіх реальних відносин власності. Святий Санчо, не задумуючись, переймає цю ілюзію і на цій підставі оголошує правову власність основою приватної власності, а правове поняття — основою правової власності, після чого він може обмежити всю свою критику тим, що оголошує поняття права поняттям, примарою. Цим для святого Санчо все вичерпано. Для його заспокоєння можна йому ще нагадати, що в усіх ранніх законодавствах поведінка двох собак, які знайшли кістку, розглядається як право; vim vi repellere licere ** — говорять Пандекти [265]; idque jus natura comparatur ***, причому під правом розуміється jus quod natura omnia animalia docuit **** (людей і собак); а згодом організоване відбиття сили силою «саме» і стає правом.

Святий Санчо, сівши на свого конька, виявляє свою вченість у галузі історії права тим, що починає сперечатися з Прудоном за «кістку». Прудон,— говорить він,—

«намагається запевнити нас, що суспільство є первісний володілець і єдиний власник права, яке не підлягає давності; що у відношенні до суспільства так званий власник став злодієм; що через це, коли воно віднімає в якого-небудь нинішнього власника його власність, то воно не краде в нього нічого, бо воно лише реалізує своє право, яке не підлягає давності. Ось куди може завести примара суспільства як *юридичної особи*» (стор. 330, 331).

На противагу цьому Штірнер намагається «запевнити» нас (стор. 340, 367, 420 та ін.), що ми, тобто неімущі, подарували власникам їх власність через незнання, боягузтво або ж з доброти сердечної і т. д., і закликає нас до того, щоб ми взяли назад свій подарунок. Між обома «запевненнями» різниця та, що Прудон грунтується на історичному факті, а святий Санчо тільки «вбив собі щось у голову», щоб надати справі «нового обороту». А насправді новітні дослідження з історії права встановили, що як у Римі, так і у германських, кельтських і слов'янських народів розвиток власності мав за вихідний пункт общинну або племінну власність і що справжня приватна власність повсюди виникла шляхом узурпації; цього святий Санчо, зрозуміло, не міг видобу-

* Див. цей том, с. 18. *Ред.*
** — силу можна відбити силою. *Ред.*
*** — це право дає природа. *Ред.*
**** — право, якого природа навчила всіх тварин. *Ред.*

ти з глибокої думки, яка осінила його, що поняття права є поняття. Щодо юристів-догматиків Прудон був цілком правий, підкреслюючи цей факт і взагалі борючись із ними за допомогою їх же власних передумов. «Ось куди може завести примара» поняття права як поняття. Прудону з приводу його вищенаведеного положення можна було б заперечувати лише в тому разі, коли б він захищав більш ранню і грубу форму власності проти приватної власності, що розвинулася з цієї первісної спільності [Gemeinwesen]. Санчо резюмує свою критику Прудона у формі гордовитого запитання:

«Навіщо так сентиментально звертатися, наче пограбований бідняк, до почуття жалю?» (стор. 420).

Очевидно, сентиментальність, — якої, зрештою, зовсім немає у Прудона,— дозволена тільки у відношенні до Маріторнес. Санчо дійсно уявляє, що він — «цілісна людина» в порівнянні з таким віруючим у привиди суб'єктом, як Прудон. Він вважає революційним свій пишномовний канцелярський стиль, якого засоромився б навіть Фрідріх-Вільгельм IV. «Блаженні віруючі!» [266]

На стор. 340 ми дізнаємося, що

«всі спроби створити розумні закони відносно власності виливалися з *лона любові* в пустинне море визначень».

Цього ж стосується не менш забавна фраза:

«Спілкування, що існувало досі, грунтувалось на любові, на взаємній увазі, на піклуванні одного про одного» (стор. 385).

Святий Санчо вражає тут самого себе дивним парадоксом щодо права і спілкування. Та коли ми згадаємо, що під «любов'ю» він розуміє любов до «Людини», взагалі до чогось, існуючого в собі і для себе, до Загального, що він розуміє під нею ставлення до індивіда або речі як до сутності, до *Святого,*— то ця блискуча видимість розвіється прахом. Вищенаведені вислови оракула зведуться тоді до старих, добре набридлих нам на протязі всієї «Книги» тривіальностей, до того, що дві речі, про які Санчо нічого не знає, — а саме право і спілкування, що існували досі,— є втіленнями «Святого» і що взагалі досі тільки «поняття панували над світом». Ставлення до Святого, що звичайно називають «повагою», можна іноді величати також і «любов'ю». (Дивись «Логіку».)

Наведемо тільки один приклад того, як святий Санчо перетворює законодавство в любовний зв'язок, а торговельні справи — в любовну інтригу:

«В одному реєстраційному біллі стосовно Ірландії уряд вніс пропозицію надати виборче право тільки тим, хто платить п'ять фунтів стерлінгів податку

на користь бідних. Отже той, хто подає милостиню, набуває політичних прав або ж стає в деяких країнах рицарем ордена лебедя» (стор. 344).

Зауважимо тут насамперед, що цей «реєстраційний білль», який давав «політичні права», був муніципальним або корпоративним біллем або ж, висловлюючись більш зрозумілою для Санчо мовою, «положенням про міста», яке могло давати не «політичні права», а лише міські права, виборчі права для вибору місцевих службових осіб. По-друге, Санчо, який перекладає Мак-Куллоха, повинен був би все-таки знати, що означає to be assessed to the poor-rates at five pounds [267]. Це зовсім не означає «платити п'ять фунтів податку на користь бідних», а означає бути внесеним до списків платників цього податку як жилець будинку, наймання якого обходиться щороку в п'ять фунтів. Наш берлінський простак не знає, що податок на користь бідних в Англії і в Ірландії є *місцевий* податок; він має *різні* розміри в різних містах і в різні роки, так що просто неможливо було б пов'язати яке-небудь право із сплатою цього податку в певному розмірі. Нарешті, Санчо думає, ніби англійський і ірландський податок на користь бідних, це — «*милостиня*»; а в дійсності ці гроші служать засобом для прямої і відкритої наступальної війни, яку пануюча буржуазія веде проти пролетаріату. З них покриваються витрати на утримання робітних домів, що, як відомо, є мальтузіанським засобом для відстрашування від пауперизму. Ми бачимо, як Санчо «переноситься з лона любові в пустинне море визначень».

Зауважимо мимохідь, що німецька філософія, внаслідок того, що єдиною вихідною точкою вона вважала свідомість, неминуче повинна була завершитися моральною філософією, де різні герої ламають списи з-за істинної моралі. Фейєрбах любить людину в ім'я людини, святий Бруно любить її тому, що вона цього «заслуговує» (Віганд, стор. 137 [12]), а святий Санчо, пройнятий усвідомленням свого егоїзму, любить «кожного», бо так йому хочеться («Книга», стор. 387).

Ми вже бачили вище — у першому міркуванні, — як дрібні земельні власники, сповнені поваги, виключили себе з великої земельної власності. Це самовиключення з чужої власності, заради пошани до неї, зображується взагалі як характерна особливість буржуазної власності. З цієї особливості Штірнер умудряється пояснити собі, чому

«всередині буржуазного ладу, незважаючи на те, що згідно з його принципом кожний повинен бути власником, більшість не має анічогісінько» (стор. 348). Це «буває тому, що більшість радіє вже самій можливості бути взагалі власниками, хоч би тільки якого-небудь лахміття» (стор. 349).

Що «більшість людей» має тільки «яке-небудь лахміття», Шеліга вважає цілком природним наслідком їх любові до лахміття.

Стор. 343: «Отже, я всього тільки володілець? Ні, це досі були володільці, які забезпечували собі володіння своїм клаптем землі тим, що дозволяли й іншим володіти яким-небудь клаптем; тепер же *все* належить Мені, Я — власник усього, чого Я потребую і чим Я можу заволодіти».

Подібно до того як вище Санчо примусив дрібних земельних власників поштиво виключити себе з великої власності, а тепер примушує кожного з них виключити себе з власності іншого, — так він міг би далі, переходячи до деталей, виключити торговельну власність із земельної, фабричну з власне торговельної і т. д.,— все це на основі поваги — і прийти таким чином до цілком нової політичної економії на базі Святого. І тоді йому залишиться тільки вибити з голови повагу, щоб одним ударом покінчити з поділом праці і випливаючою звідси формою власності. Зразок цієї нової політичної економії Санчо дає на стор. 128 «Книги», де він купує голку не у shopkeeper *, а у поваги, не на гроші, сплачувані shopkeeper, а на повагу, якою він платить голці. А втім, *догматичне* самовиключення кожного індивіда з чужої власності, з яким воює Санчо, це — суто юридична ілюзія. При сучасному способі виробництва і спілкування кожний завдає удари цій ілюзії, думаючи саме про те, як би виключити всіх інших індивідів з належної їм власності. Який стан справ із штірнерівською «власністю на все», — ясно вже з підрядного речення: «чого Я потребую і чим Я *можу заволодіти*». Він сам роз'яснює це докладно на стор. 353: «Коли Я скажу: Мені належить світ, то це, *власне кажучи, теж пуста балаканина*, що має смисл лише остільки, оскільки Я не поважаю чужої власності», отже оскільки *неповага* до чужої власності становить *його власність*.

Така дорога серцю нашого Санчо приватна власність засмучує його саме своєю винятковістю, без якої вона була б безглуздям, — його засмучує той факт, що крім нього є ще інші приватні власники. Адже чужа приватна власність священна. Ми побачимо, яким чином він у своєму «Союзі» справляється з цим лихом: ми переконаємось, що його егоїстична власність, власність у незвичайному розумінні, є не що інше, як перетворена його всеосвячуючою фантазією звичайна, або буржуазна, власність.

Закінчимо такою соломоновою мудрістю:

«Коли люди досягнуть того, що вони втратять повагу до власності, то кожний матиме власність... тоді [*союзи* і в цьому відношенні примножать засоби окремого індивіда і забезпечать його завойовану власність» (стор. 342)] **.

[Міркування № 3. Про конкуренцію у звичайному і незвичайному розумінні.]

---

* — крамаря. *Ред.*

** В рукопису не вистачає чотирьох сторінок. *Ред.*

Одного ранку автор цього міркування, прибравшись у відповідний костюм, пішов до пана міністра Ейхгорна:

«Оскільки з фабрикантом нічого не виходить» (оскільки пан міністр фінансів не дав йому ні місця, ні грошей для будівництва власної фабрики, а пан міністр юстиції не дозволив відняти фабрику у фабриканта — дивись вище про буржуазну власність *), «то Я вирішив конкурувати он з отим професором права; адже він простак, і Я, знаючи в сто разів більше, ніж він, доб'юсь, що його аудиторія спустіє».— «Але, друже мій, чи вчився Ти в університеті і чи дістав ти вчений ступінь?» — «Ні, але що ж з того? Я цілком оволодів тими знаннями, які необхідні для викладацької діяльності».— «Мені дуже шкода, але в цій справі немає свободи конкуренції. Я не маю нічого проти тебе особисто, але не вистачає найістотнішого — докторського диплома, а Я, держава, вимагаю диплом».— «Так ось яка, виходить, свобода конкуренції,— зітхнув автор,— тільки держава, *Мій пан*, дає мені можливість конкурувати». Після чого, пригнічений, він повернувся до себе додому» (стор. 347).

У розвинутих країнах йому б не спало на думку просити у держави дозволу конкурувати з професором права. Але коли він звертається до держави як до *роботодавця* і вимагає у неї винагороди, тобто *заробітної плати*, отже сам вступає у відносини конкуренції, то після його відомих уже нам міркувань про приватну власність і privati **, общинну власність, пролетаріат, lettres patentes ***, державу і status **** і т. д. навряд чи можна припускати, що йому «пощастить». Судячи з його минулих подвигів, держава може призначити його, в кращому разі, паламарем (custos) ***** «Святого» в якому-небудь глухому померанському державному маєтку.

Для розваги ми можемо «епізодично вставити» тут велике відкриття Санчо, що між «*бідними*» і «*багатими*» «така ж різниця» «як між *заможними* і *незаможними*» (стор. 354).

Пустимося тепер знову в «пустинне море» штірнерівських «визначень» конкуренції:

«З конкуренцією зв'язаний *не стільки*» (о, «Не Стільки»!) «намір зробити діло якнайкраще, скільки намір зробити його по можливості *доходним*, вигідним. Через це люди вивчають яку-небудь науку заради майбутньої посади (вивчення заради шматка хліба), оволодівають умінням низькопоклонства і лестощів, рутиною і діловими навиками, працюють про людське око. Через це люди, якщо з вигляду і турбуються начебто про *добрі діяння*, то насправді мають на увазі тільки вигідні махінації та наживу. Звичайно, ніхто не хоче бути цензором, але зате кожний хоче дістати підвищення... кожний боїться переміщення, а тим більше відставки» (стор. 354, 355).

Нехай наш простак відшукає підручник політичної економії, в якому хоч би будь-який теоретик твердив, що при конкуренції вся суть у «добрих діяннях» або ж у тому, щоб «зробити діло якнайкраще», а не в тому, щоб «зробити його по можливості до-

---

* Див. цей том, с. 308—309. *Ред.*
** — пограбованих. *Ред.*
*** — патенти. *Ред.*
**** — стан. *Ред.*
***** В оригіналі гра слів: «Küster» — «паламар», «custos» — «управитель». *Ред.*

ходним». А втім, в усякій такій книзі він може знайти, що в умовах приватної власності, звичайно, «найкраще» «обробляє діло» найбільш розвинута конкуренція, — як наприклад в Англії. Дрібне торговельне і промислове шахрайство процвітає лише в умовах обмеженої конкуренції, серед китайців, німців і євреїв, взагалі серед рознощиків і дрібних крамарів. Але наш святий навіть не згадує про торгівлю на рознос; він знає тільки конкуренцію понадштатних чиновників і референдаріїв, виявляючи всі риси зразкового королівсько-прусського дрібного чиновника. З таким же успіхом він міг би навести як приклад конкуренції змагання між придворними всіх часів за ласку государя, але це лежить надто вже далеко за межами його дрібнобуржуазного кругозору.

Після цих вражаючих пригод з понадштатними чиновниками, скарбниками і реєстраторами відбувається велика пригода святого Санчо із знаменитим конем Клавіленьо, провіщена пророком Сервантесом у Новому завіті, в XLI розділі. Санчо сідає на чарівного коня політичної економії і визначає мінімум заробітної плати за допомогою «Святого». Правда, і тут він виявляє свою природжену боязкість і спочатку відмовляється сісти на літаючого коня, що заносить його далеко вище хмар, туди, «де народжуються град, сніг, грім і блискавка». Але «герцог», тобто «держава», підбадьорює його, і слідом за тим як сів у сідло більш сміливий і досвідчений Дон-Кіхот-Шеліга, наш хоробрий Санчо теж вилазить на круп коня. І як тільки рука Шеліги повернула гвинт на голові коня, кінь відразу ж піднявся високо в повітря, і всі дами — особливо Маріторнес — закричали їм услід: «Нехай згідний з собою егоїзм супроводить Тебе, мужній рицарю, і Тебе, ще більш мужній зброєносцю, і хай вдасться вам звільнити нас від примари Маламбруно, від «Святого». Але тільки зберігай рівновагу, мужній Санчо, щоб не впасти і щоб з Тобою не сталося того, що трапилося з Фаетоном, коли він захотів правити колісницею сонця!»

«Коли ми припустимо» (він вагається вже гіпотетично), «що подібно до того як *порядок* відноситься до *сутності держави,* так і *підлеглість* обгрунтована в її *природі*» (приємне модулювання між «сутністю» і «природою» — тими «козами», яких спостерігає Санчо під час свого польоту), «*то* ми помітимо, що підлеглі» (треба було, звичайно, сказати: підкоряючі) «або привілейовані *непомірно обдирають* і *обраховують* тих, що стоять нижче» (стор. 357).

«Коли ми припустимо... то помітимо». Треба було сказати: то припустимо. Припустивши, що в державі існують «підкоряючі» і «підлеглі», ми тим самим «припустили», що перші мають «привілеї» в порівнянні з останніми. Але стилістичну красу цієї фрази, так само як і раптове визнання «сутності» і «природи» певної речі, ми приписуємо боязкості і замішанню нашого Санчо,

який ледве зберігає рівновагу під час свого повітряного польоту, — ми відносимо це також і на рахунок запалених під його носом ракет. Нас не дивує навіть те, що святий Санчо виводить наслідки конкуренції не з конкуренції, а з бюрократії, і знов твердить, що заробітна плата визначається державою *.

Він не розуміє, що постійні коливання заробітної плати розбивають вщент усю його прекрасну теорію; при більш уважному вивченні відносин промисловості він знайшов би, звичайно, приклади того, що який-небудь фабрикант, згідно з загальними законами конкуренції, міг би стати «обдируваним» і «обраховуваним» своїми робітниками, коли б ці юридичні і моральні вирази не втратили всякий смисл у рамках конкуренції.

В якому простецькому і дрібнобуржуазному вигляді відбиваються в єдиному черепі Санчо всеосяжні світові відносини, яких старань, як шкільний наставник, докладає він до того, щоб здобувати для себе з усіх цих відносин тільки корисні моральні уроки і, разом з тим, спростовувати ці відносини моральними ж постулатами,— про це знов-таки яскраво свідчить карликовий формат, в який стискається для нього конкуренція. Ми повинні навести in extenso ** це незрівнянне місце, щоб «ніщо не пропало даром».

«Щодо знов-таки конкуренції, то вона існує лише тому, що не всі беруться за *своє діло* і не всі *приходять до порозуміння* один з одним відносно нього. Так, наприклад, хліб становить предмет споживання для всіх жителів якого-небудь міста; тому вони могли б легко домовитися між собою і влаштувати громадську хлібопекарню. Замість цього вони надають постачання цього предмета споживання конкуруючим між собою пекарям, так само як постачання м'яса — м'ясникам, а вина — виноторговцям і т. д. ...Якщо *Я* не турбуюсь про *Своє* діло, то мушу *вдовольнятися* тим, що інші *захочуть* надати Мені. Мати хліб — це Моє діло, Моє бажання і прагнення, і, проте, це діло полишають пекарям, розраховуючи щонайбільше на те, що завдяки їх ворожнечі, суперництву, змаганню — словом, їх конкуренції, можна буде одержати вигоду, на яку не можна було розраховувати за цехового устрою, коли право хлібопечення *неподільно* належало цеховим майстрам» (стор. 365).

Для нашого дрібного буржуа дуже характерно, що він рекомендує тут своїм товаришам-обивателям, на противагу конкуренції, такий захід, як громадські хлібопекарні, які часто й густо існували за цехового устрою і були знищені дешевшим способом виробництва, зв'язаним з конкуренцією,— рекомендує захід суто місцевого типу, який міг утриматися тільки при обмежених відносинах і неминуче мусив загинути разом з появою конкуренції, яка знищила цю місцеву обмеженість. З факту конкуренції він не дістав навіть того уроку, що «потреба», наприклад,

* Далі в рукопису перекреслено: «Він тут знов не бере до уваги, що «обраховування» і «обдирання» робітників у сучасному світі грунтується на відсутності в них майна і що ця відсутність майна перебуває в прямій суперечності з запевненням, яке всякі Санчо підсовують ліберальним буржуа,— запевненням, що шляхом парцеляції землеволодіння вони надають власність кожному». *Ред.*

** — повністю. *Ред.*

у хлібі щодня інша; він не зрозумів, що зовсім не від нього залежить, чи буде ще завтра хліб «його насущним ділом» і чи будуть ще інші визнавати насущним ділом його потребу, і що в рамках конкуренції ціна хліба визначається витратами виробництва, а не волею пекарів. Він ігнорує всі ті відносини, які вперше створені конкуренцією: знищення місцевої обмеженості, встановлення засобів сполучення, розвинутий поділ праці, світові зносини, пролетаріат, машини і т. д., і з жалем оглядається назад, на середньовічне міщанство. Відносно конкуренції він знає тільки те, що вона є «ворожнеча, суперництво і змагання»; її зв'язок з поділом праці, з відношенням між попитом і пропозицією і т. д. його не цікавить *. Що буржуа скрізь, де цього вимагали їх інтереси (а в цій справі вони тямлять більше, ніж святий Санчо), щоразу «приходили до порозуміння», оскільки це допускали конкуренція і приватна власність, — про це свідчать акціонерні товариства, які зародилися разом з появою морської торгівлі та мануфактури і охопили всі доступні їм галузі промисловості й торгівлі. Такі «порозуміння», що привели між іншим до завоювання цілого царства в Ост-Індії [268], звичайно, дрібниця в порівнянні з благонаміреною фантазією відносно громадської хлібопекарні, — фантазією, яку варто було б обговорити в «Vossische Zeitung».— Щодо пролетарів, то вони — принаймні, у своєму сучасному вигляді — виникли лише з конкуренції; не раз уже створювали вони колективні підприємства, які, однак, кожного разу гинули, тому що не були спроможні конкурувати з «ворогуючими» приватними пекарями, м'ясниками і т. д. і тому що для пролетарів — через те що самий поділ праці часто створює протилежність між їх інтересами — неможливе будь-яке інше «порозуміння», крім політичного, спрямованого проти всього нинішнього ладу. Там, де розвиток конкуренції дає можливість пролетарям «приходити до порозуміння», там вони «порозуміваються» відносно зовсім інших речей, ніж громадські хлібопекарні **. Відсутність «порозуміння» між конкуруючими індивідами, відзначувана тут Санчо, одночасно і відповідає і цілком суперечить його дальшим міркуванням про конкуренцію, якими ми можемо натішитися в «Коментарії» (Віганд, стор. 173).

---

* Далі в рукопису перекреслено: «Вони могли б «прийти до порозуміння» з самого початку. Що тільки конкуренція робить взагалі можливим «порозуміння» (якщо вжити дане, належне до сфери моралі, слово), що через протилежність класових інтересів про санчівське загальне «порозуміння» не може бути й мови,— до цього нашому мудрецю мало діла. Взагалі ці німецькі філософи зводять своє власне місцево-обмежене убозтво в щось всесвітньо-історичне, уявляючи, що в найважливіших за своїм історичним значенням відносинах бракувало всього тільки їх мудрості, щоб закінчити справу «порозумінням» і привести все в належний порядок. Що на подібних фантазіях далеко не поїдеш,— це видно на прикладі нашого Санчо». *Ред.*

** Далі в рукопису перекреслено: ««Вони» повинні «вступити в порозуміння» відносно громадської хлібопекарні. Що ці «вони», ці «всі», в кожну епоху і при різних відносинах, самі є різними індивідами з різними інтересами,— це, звичайно, зовсім не стосується нашого Санчо. Взагалі, індивіди в усій попередній історії робили ту помилку, що не засвоювали відразу ту заумну «мудрість», з якою наші німецькі філософи заднім числом просторікують про історію». *Ред.*

«Конкуренцію запровадили тому, що вважали її благом для всіх. Відносно неї *домовились*, до неї спробували підійти *разом*... відносно неї прийшли приблизно до такого ж *порозуміння*, яке вважають доцільним... мисливці, коли вони розсипаються по лісу і полюють «поодинці»... Правда, тепер виявляється.., що при конкуренції не кожний дістає... свою вигоду».

«Виявляється», що Санчо знає про полювання рівно стільки ж, скільки про конкуренцію. Він говорить не про облаву на звіра і не про полювання з псами, а про полювання в незвичайному розумінні слова. Йому лишається ще тільки написати за вищевказаними принципами нову історію промисловості й торгівлі і створити «Союз» для такого незвичайного полювання.

В тому ж самому мирному, затишно-ідилічному стилі,— стилі газети для селян,— говорить він про відношення конкуренції до моральності.

«Те з тілесних благ, що людина як така» (!) «не може зберегти за собою, ми вправі відняти у неї — такий смисл конкуренції, свободи промислу. Дістається нам також і те, чого вона не може зберегти з духовних благ. Недоторканні тільки *освячені* блага. Освячені і гарантовані — ким?.. Людиною або поняттям, поняттям даного явища». Як приклад таких освячених благ він наводить «життя», «свободу особи», «релігію», «честь», «почуття пристойності», «почуття сорому» і т. д. (стор. 325).

Всі ці «освячені блага» Штірнер «вправі» відняти в розвинутих країнах хоч і не в «людини як такої», але в дійсної людини,— звичайно, шляхом конкуренції і в її рамках. Великий суспільний переворот, учинений конкуренцією, — переворот, який перетворив взаємовідносини буржуа між собою і їх відносини до пролетарів у суто грошові відносини, а всі вищеназвані «освячені блага» перетворив у предмети торгівлі і який зруйнував для пролетарів усі природно виниклі і традиційні відносини, наприклад сімейні і політичні, разом з усією їх ідеологічною надбудовою,— ця могутня революція виходила, звичайно, не з Німеччини. Німеччина відігравала в ній лише пасивну роль: вона дала відняти у себе свої освячені блага, не діставши за них навіть звичайної ціни. Тому і наш німецький дрібний буржуа знає тільки лицемірні запевнення буржуа відносно моральних меж конкуренції,— запевнення тих самих буржуа, які щодня топчуть ногами «освячені блага» пролетарів, їх «честь», «почуття сорому», «свободу особи» і позбавляють їх навіть релігійного навчання. В цих «моральних межах», які є йому притулком, він вбачає істинний «смисл» конкуренції, а її дійсність не відповідає її смислу.

Санчо резюмує результати своїх досліджень у питанні про конкуренцію в такій фразі:

«Чи вільна конкуренція, яку в тисячі меж втискує держава, цей, за бюргерським принципом, верховний владика?» (стор. 347).

«Бюргерський принцип» Санчо — всюди робити з «держави» «владику» і вважати межі конкуренції, що випливають із способу

виробництва і спілкування, тими межами, в які «держава» «втискує» конкуренцію,— висловлюється тут ще раз з належним «обуренням».

«Самим останнім часом» до Санчо дійшли «з Франції» всілякі новини (пор. Віганд, стор. 190), між іншим і розмови про уречевлення осіб у конкуренції і про відмінність між конкуренцією і змаганням. Але «бідний берлінець» «зіпсував *через дурість* ці чудові речі» (Віганд, там же, де його устами говорить його нечиста совість). «Так, наприклад, він прорікає» на стор. 346 «Книги»:

«Хіба вільна конкуренція дійсно вільна? Більше того, чи є це дійсно конкуренція, тобто конкуренція *осіб,* за яку вона себе видає, тільки через те, що вона обгрунтовує цим титулом свої права?»

Пані Конкуренція, виявляється, видає себе за щось, бо вона (тобто кілька юристів, політиків і мрійних дрібних буржуа, що плентаються у хвості її почту) обгрунтовує цим титулом свої права. За допомогою цієї алегорії Санчо починає пристосовувати «чудові речі» «з Франції» до берлінського меридіану. Ми обминемо розглянуте уже вище абсурдне твердження, що «держава не має нічого проти Моєї особи» і, отже, дозволяє мені конкурувати, але тільки не дає мені «річ» (стор. 347), і перейдемо прямо до його доказу, що конкуренція зовсім не є конкуренція осіб.

«Але чи конкурують у дійсності *особи?* Ні, знов-таки — *тільки речі!* Гроші — в першу чергу, і т. д. У змаганні один неодмінно відстає від другого. Але велика різниця, чи можуть недостатні засоби здобуватися з допомогою *особистої сили,* чи вони одержуються тільки з ласки, тільки як подарунок, і до того ж так, що, наприклад, бідніший змушений лишити за багатшим, тобто подарувати йому, його багатство» (стор. 348).

Теорію подарунка «ми охоче йому подаруємо» (Віганд, стор. 190). Нехай він загляне в будь-який підручник права, в розділ про «договір»: він дізнається тоді, чи є «подарунок», який він «змушений подарувати», подарунком. Штірнер саме цим способом «дарує» нам нашу критику його книги, бо він «змушений лишити її за нами, тобто подарувати» нам її *.

Для Санчо не існує того факту, що з двох конкурентів, які володіють рівними «речами», один розоряє другого. Що робітники конкурують один з одним, хоч вони зовсім не володіють «речами» (в штірнерівському розумінні), — цей факт для нього теж не існує. Усуваючи конкуренцію робітників між собою, він виконує одне з найблагочестивіших побажань наших «істинних соціалістів», які не забаряться гаряче віддячити йому. Конкурують, мовляв, між собою «тільки речі», а не «особи».— Воює тільки зброя, а не люди, які нею користуються, навчившись володіти нею. Люди потрібні тут тільки для того, щоб бути

* В оригіналі гра слів: «schenken» означає «дарувати» і «прощати». *Ред.*

застреленими.— Таке відображення дістає конкурентна боротьба в головах дрібнобуржуазних шкільних наставників, які перед лицем сучасних біржових баронів і бавовняних лордів утішають себе думкою, що їм бракує тільки «речі», щоб спрямувати проти них свою «особисту силу». Це недоумкувате уявлення набирає ще більш комічного вигляду, коли придивитися трохи уважніше до «речей», а не обмежуватися найбільш загальним і популярним, прикладом чого можуть бути «гроші» (а втім, гроші — не така вже популярна річ, як це здається). До цих «речей» належить, між іншим, і те, що конкурент живе у певній країні і в певному місті, де він користується тими ж перевагами, що і його існуючі вже конкуренти; що взаємовідносини міста і села досягли високого ступеня розвитку; що він конкурує за сприятливих географічних, геологічних і гідрографічних умов; що в Ліоні він працює як фабрикант шовку, в Манчестері — як бавовняний фабрикант, а в яку-небудь попередню епоху він був, наприклад, арматором у Голландії; що поділ праці набув в його галузі виробництва,— як і в інших, цілком незалежних від нього галузях промисловості, — високого розвитку; що засоби сполучення гарантують йому такий же дешевий транспорт, як і його конкурентам; що він знаходить умілих робітників і досвідчених наглядачів. Усі ці необхідні для конкуренції «речі» і взагалі здатність конкурувати на *світовому ринку* (якого він не знає і не може знати через свою теорію держави і громадської хлібопекарні, але який, на жаль, визначає конкуренцію і здатність до конкурентної боротьби), — всі ці «речі» не може він добути «особистою силою», ні «одержати як подарунок» завдяки «ласці» «держави» (пор. стор. 348). Пруська держава, яка намагалась «подарувати» все це своїй Seehandlung [269], могла б дещо дуже повчальне розповісти йому про це. Санчо виступає тут як королівсько-пруський філософ Seehandlung, бо його міркування є, власне, докладним коментарієм до ілюзії прусської держави відносно своєї всемогутності і до ілюзії Seehandlung відносно своєї здатності до конкурентної боротьби. А втім, треба зауважити, що конкуренція почалась як «конкуренція осіб», які мають «особисті засоби». Звільнення кріпаків, перша умова конкуренції, перше нагромадження «речей» були суто «особистими» актами. Тому, якщо Санчо хоче поставити конкуренцію осіб на місце конкуренції речей, то це означає, що він хоче повернутися до вихідного пункту конкуренції, уявляючи при цьому, ніби його добра воля і його незвичайно-егоїстична свідомість можуть надати іншого напряму розвиткові конкуренції.

Цей великий муж, для якого немає нічого святого і який не ставить собі ніяких питань про «природу речі» і про «поняття відношення», мусить під кінець усе-таки визнати чимсь священним «природу» відмінності між особистим і речовим і «понят-

тя відношення» обох цих якостей, а отже, повинен відмовитися від ролі їх «творця». Але цю священну для нього відмінність,— як він її встановлює у наведеному уривку, — можна знищити, аж ніяк не учиняючи при цьому «найбезмірнішого осквернення». По-перше, він сам її знищує, припускаючи, що речові засоби здобуваються за допомогою особистої сили, і перетворюючи таким чином особисту силу в речову владу. Після цього він може спокійно звернутися до інших індивідів з моральним постулатом, вимагаючи від них особистого ставлення до нього самого. Таким самим же способом мексіканці могли б вимагати від іспанців, щоб вони убивали їх не з рушниць, а в кулачному бою, або ж, за пропозицією святого Санчо, «хапали їх за горлянку», щоб ставлення іспанців до них було «особистим». — Коли якийнебудь індивід завдяки хорошій їжі, дбайливому вихованню і фізичним вправам розвинув у собі фізичну силу і спритність, а друга людина, внаслідок убогої і нездорової їжі і викликаного цим розладу травлення, внаслідок занедбаності в дитинстві і надмірного напруження, ніколи не могла придбати «речей», необхідних, щоб нагуляти собі мускули,— не кажучи вже про володіння цими «речами»,— то «особиста сила» першого у відношенні до другого є суто речовою. Неправильно, начебто він придбав «відсутні засоби за допомогою особистої сили», — навпаки, наявні речові засоби дали йому можливість придбати «особисту силу». — А втім, перетворення особистих засобів у речові і речових в особисті є тільки однією із сторін конкуренції, зовсім від неї не віддільною. Вимога користуватися при конкуренції не речовими, а особистими засобами зводиться до морального постулату, згідно з яким конкуренція і зумовлюючі її відношення *повинні* мати не ті наслідки, які неминуче з них випливають.

Ось ще одне, і на цей раз заключне, резюме філософії конкуренції:

«Конкуренція терпить від тієї несприятливої обставини, що не в кожного є засоби для конкуренції, бо беруться ці засоби не з *особистості*, а з *випадковості*. Більшість не має засобів і тому» (о, «Тому»!) «є неімущою» (стор. 349).

Ми вже вказали йому, що в конкуренції сама особистість є випадковість, а випадковість є особистість *. Незалежні від особистості і необхідні для конкуренції «засоби», це — умови виробництва і спілкування самих осіб, умови, що проявляються в рамках конкуренції у відношенні до цих осіб у вигляді незалежної сили, у вигляді випадкових для них засобів. Звільнення людей від цих сил відбувається, на думку Санчо, завдяки тому, що люди вибивають із своєї голови *уявлення* про ці сили або, точніше, філософські і релігійні перекручення цих уявлень —

* Див. цей том, с. 57—58. *Ред.*

чи шляхом етимологічної синоніміки («спроможність» і «бути спроможним»), чи моральних постулатів (наприклад: Хай буде кожна людина всемогутнім «Я»), чи мавпячих гримас та ідилічно-блазенських тирад проти «Святого».

Вже раніше ми чули скаргу на те, що в сучасному буржуазному суспільстві «Я», саме через державу, не може реалізувати свою цінність, тобто не може проявити своїх «здібностей». А тепер ми дізнаємося, що «особливість» не дає цьому «Я» засобів для конкуренції, що «його міць» зовсім не є міццю і що він лишається «неімущим», хоч кожний предмет, «будучи *його* предметом, є його *власністю*» *. Перед нами цілковите спростування згідного з собою егоїзму. Але всі ці «несприятливі обставини» конкуренції зникнуть, як тільки «Книга» проникне в загальну свідомість. До того часу Санчо продовжує торгувати думками, аж ніяк, зрештою, не виконуючи при цьому «добрих діянь» і не «роблячи свого діла якнайкраще».

II. Бунт

Критикою суспільства закінчується критика старого, святого світу. З допомогою *бунту* ми перестрибуємо в новий, егоїстичний світ.

Що таке бунт взагалі, ми вже бачили в «Логіці» **: це відмовлення від поваги до Святого. Тут, усе ж таки, бунт набирає крім того ще особливого практичного характеру.

Революція = святий бунт.
Бунт = егоїстична або світська революція.
Революція = переворот в існуючих умовах.
Бунт = переворот у Мені.
Революція = політична або соціальна дія.
Бунт = Моя егоїстична дія.
Революція = повалення існуючого.
Бунт = існування повалення.

І т. д. і т. д. Стор. 422 і наст. Спосіб, яким люди досі повалювали той світ, який вони заставали, треба було, звичайно, також оголосити святим і протипоставити йому «власний» спосіб руйнування існуючого світу.

Революція «є переворот в існуючих умовах, в існуючому стані або status, переворот у державі або суспільстві, і вона є через це *політична* або *соціальна* дія». Що ж до бунту, то «хоч неминучим його наслідком є зміна існуючих умов, але виходить він не з цієї зміни, а з *невдоволення людей собою*». «Він означає повстання окремих індивідів, *піднесення* без думки про те, який лад з цього виросте. Революція мала на меті новий *лад*, а бунт приводить до того, що Ми не дозволяємо більше *іншим* встановлювати для нас лад, а встановлюємо

* Далі в рукопису перекреслено: «Відмінність між сутністю і явищем пробивається тут, усупереч Санчо». *Ред.*
** Див. цей том, с. 256—257. *Ред.*

його самі. Бунт не є боротьба проти існуючого, бо в разі, коли він матиме успіх, існуюче гине само собою; він є тільки визволення Мене з-під влади існуючого. Коли Я залишаю існуюче самому собі, то воно мертве і перетворюється в гниль. Але оскільки Моєю метою є не повалення чогось існуючого, а Моє піднесення над ним, то Моя мета і Моя дія зовсім не мають політичного або соціального характеру: будучи спрямовані тільки на Мене і Мою особливість, вони *егоїстичні*» (стор. 421, 422).

Les beaux esprits se rencontrent *. Те, що провіщав голос волаючого в пустині [270], те нині здійснилось. Нечестивий Іоанн Хреститель, «Штірнер», знайшов свого святого месію в особі «д-ра *Кульмана з Гольштейну*». Слухайте:

«Не руйнувати і знищувати повинні Ви перешкоди, які стоять на Вашому шляху, а обійти і залишити їх.— І коли Ви їх обійдете і залишите, вони зникнуть самі собою, бо в них не буде більше поживи» («Царство духа» і т. д., Женева, 1845, стор. 116 [271]).

Відмінність між революцією і штірнерівським бунтом полягає не в тому,— як це гадає Штірнер,— що перша є політична або соціальна дія, а другий — егоїстична дія, а в тому, що революція є дія, а бунт не є нею. Все безглуздя висовуваної Штірнером протилежності відразу ж виявляється в тому, що він говорить про «Революцію» як про якусь юридичну особу, яка повинна боротися з «Існуючою» — іншою юридичною особою. Якби святий Санчо вивчив різні *дійсні* революції і революційні спроби, то, можливо, він знайшов би в них навіть ті форми, які він невиразно передбачав, створюючи свій ідеологічний «бунт»; він знайшов би їх, наприклад, у корсіканців, ірландців, російських кріпаків і взагалі у нецивілізованих народів. Якби, далі, він цікавився дійсними, «існуючими» в усякій революції індивідами та їх відносинами, замість того щоб вдовольнятися чистим Я і «Існуючим», тобто субстанцією (фраза, для повалення якої зовсім не потрібна революція, а досить просто мандрівного рицаря, як-от святий Бруно), то, можливо, він зрозумів би, що кожна революція і результат її зумовлювались цими відносинами, зумовлювались потребами, і що «політична або соціальна дія» аж ніяк не являла собою протилежність «егоїстичній дії».

Про глибину розуміння святим Санчо «революції» свідчить такий його вислів: «Хоч наслідком бунту і є зміна існуючих умов, але виходить він не з цієї зміни». Це передбачає, як антитезу, що революція виходить «із зміни існуючих умов», тобто що революція виходить з революції. А бунт, навпаки, «виходить з невдоволення людей собою». Це «невдоволення собою» чудово підходить до колишніх фраз відносно особливості і «згідного з собою егоїста», який завжди може йти «своєю власною дорогою», завжди вдоволений собою і в кожну мить є те, чим він може бути. Невдоволення собою є або невдоволення собою в рамках певного

* — Великі уми сходяться. *Ред.*

становища, яке зумовлює всю особу, наприклад невдоволення своїм становищем робітника, або воно є моральне невдоволення. Отже, в першому випадку, це — одночасно і головним чином — невдоволення існуючими відносинами; в другому випадку — ідеологічне вираження самих цих відносин, яке зовсім не виходить з їх рамок, а цілком стосується цих відносин. Перший випадок приводить, на думку Санчо, до революції; тому для бунту лишається тільки другий випадок — *моральне* невдоволення собою. «Існуюче» є, як ми знаємо, «Святе»; отже, «невдоволення собою» зводиться до морального невдоволення собою як святим, тобто як віруючим у Святе, в Існуюче. Тільки роздосадуваному шкільному наставникові могло спасти на думку будувати своє міркування про революцію і бунт на вдоволенні і невдоволенні, тобто на настроях, які цілком належать до дрібнобуржуазного кола, звідки, як ми завжди бачимо, святий Санчо черпає своє натхнення.

Ми вже знаємо, який смисл має «вихід з рамок існуючого». Це — стара фантазія, нібито держава руйнується сама собою, як тільки з неї вийдуть усі її члени, і нібито гроші втратять своє значення, коли всі робітники відмовляться брати їх. Уже в гіпотетичній формі цього речення виявляються вся фантастика і безсилля благочестивого побажання. Це — стара ілюзія, нібито тільки від доброї волі людей залежить змінити існуючі відносини і нібито існуючі відносини — не що інше, як ідеї. Зміна свідомості, ізольована від відносин,— чим філософи займаються як професією, *ремеслом*,— сама є продукт існуючих відносин і невіддільна від них. Це ідеальне піднесення над світом є ідеологічне вираження безсилля філософів щодо світу. Їх ідеологічні хвастощі щодня викриваються практикою.

В усякому разі Санчо не «зчинив бунту» проти своєї власної плутанини, коли він писав ці рядки. На одному боці у нього — «зміна існуючих умов», а на другому — «люди», і обидва ці боки цілком відірвані один від одного. Санчо і не подумає про те, що «умови» були споконвіку умовами цих людей і що ці умови ніколи не могли змінюватись без того, щоб змінювались люди і, коли вже так хочете, щоб вони були «невдоволені собою» в старих умовах. Він думає, що завдає смертельного удару революції, твердячи, що вона має метою новий лад, тимчасом як бунт веде до того, що ми не дозволяємо більше іншим встановлювати для нас лад, а встановлюємо його Самі. Але вже з того, що «Ми» встановлюємо собі лад «Самі», що бунтівниками є «Ми», випливає, що окремий індивід, незважаючи на весь «внутрішній опір» Санчо, повинен «погодитися» з тим, що «Ми» «встановлюємо лад» йому, і, отже, революція і бунт відрізняються одне від одного лише тим, що в разі революції це знають, а в разі бунту тішать себе ілюзіями. Далі у Санчо лишається під сумнівом, «*закінчиться успіхом*»

бунт чи ні. Неясно, чому б бунтові *не* «закінчитися успіхом», і ще менше ясно, чому б цей успіх мав бути, коли кожний з бунтівників іде лише своїм власним шляхом. Адже тут неминуче втрутилися б світські відносини, які поставили б бунтівників перед необхідністю *спільного* діяння, перед необхідністю такого діяння, яке було б «політичним або соціальним», незалежно від того, виходить воно з егоїстичних мотивів чи ні. Друге «мізерне розрізнення», що грунтується знов-таки на плутанині, це — встановлювана Санчо відмінність між «поваленням» існуючого і «піднесенням» над ним, начебто при поваленні він не підноситься над існуючим, а при піднесенні не повалює його, хоч би лише остільки, оскільки воно існує в ньому самому. А втім, ні простим «поваленням», ні простим «самопіднесенням» не сказано нічогісінько; що також і в революції має місце «самопіднесення» — це Санчо міг би побачити з того, що у французькій революції заклик «Levons-nous!» [272] був популярним лозунгом.

«Створювати *установи* — таке веління» (!) «революції, *піднятися* або *повстати* — вимога бунту. Революційні уми були зайняті вибором *державного ладу*, і весь цей політичний період сповнений боротьби навколо державного ладу і зв'язаних з ним питань, подібно до того як соціальні таланти виявили надзвичайну винахідливіть у сфері суспільних установ (фаланстери і тому подібне). Але *бути вільним від усякого державного ладу* — ось до чого прагне бунтівник» (стор. 422).

Правильно, що французька революція мала своїм наслідком ряд установ; правильно, що Empörung * походить від слова «empor» **; так само правильно, що під час революції і після неї боролись за встановлення державного ладу; правильно і те, що були висунуті різні проекти соціальних систем; не менш правильно, що Прудон говорив про анархію. З п'яти цих фактів Санчо ухитряється скомпонувати наведену вище фразу.

З того факту, що французька революція привела до «установ», Санчо робить висновок, що це взагалі «веління» всякої революції. З того, що політична революція була політичною революцією, в якій соціальний переворот дістав також офіційне вираження у вигляді боротьби за державний лад, Санчо, покладаючись на свого маклера в справах історії ***, робить висновок, що в ній боролись за кращий державний лад. До цього відкриття він долучає з допомогою словечок «подібно до того як» — згадування про соціальні системи. В епоху буржуазії займались питаннями державного ладу, «подібно до того як» за наших часів були розроблені різні соціальні системи. Такий є зв'язок думок у наведеному вище реченні.

---

* — бунт. *Ред.*
** — вгору, догори. *Ред.*
*** — натяк на Б. Бауера. *Ред.*

Уже з того, що ми сказали вище проти Фейєрбаха, випливає, що минулі революції, які відбувалися в умовах поділу праці, повинні були приводити до нових політичних установ; звідти ж випливає, що комуністична революція, яка знищує поділ праці, кінець кінцем знищує політичні установи *; і звідти ж, нарешті, випливає, що комуністична революція зважатиме не на «суспільні установи, створені винахідливістю соціальних талантів», а на продуктивні сили.

Але «бути вільним від усякого державного ладу — ось до чого прагне бунтівник!». «Природжений вільний», заздалегідь вільний від усього,— він прагне в кінці часів звільнитися від державного ладу.

Треба ще зауважити, що виникненню санчовського «бунту» сприяли всілякі колишні ілюзії нашого простака, між іншим, і віра, нібито індивіди, які роблять революцію, зв'язані якимись ідеальними узами і нібито, «піднімаючи щит», вони обмежуються тим, що піднімають на щит нове поняття, настирливу ідею, привид, примару — «Святе». Санчо змушує їх вибити із своєї голови цей ідеальний зв'язок, завдяки чому в його уяві революціонери перетворюються в якусь безладну банду, яка може ще тільки «бунтувати». До того ж він чув, що конкуренція є війна всіх проти всіх [273], і це положення, змішане з його позбавленою святості революцією, становить головний фактор його «бунту».

«Підшукуючи, для більшої ясності, порівняння, Я, всупереч сподіванню, згадую про заснування християнства» (стор. 423). «Христос,— довідуємось ми тут,— був не революціонером, а *повсталим бунтівником*. Тому для нього було важливе *тільки* одне: «будьте мудрі, як змії»» (там же).

Для цілковитого задоволення «сподівання» Санчо і для виправдання його «тільки», не повинно було б існувати другої половини наведеного щойно євангельського вислову (Євангеліє від Матфея, 10, 16): «і лагідні, як голуби». Христос повинен тут удруге фігурувати як історична особа для того, щоб відігравати ту саму роль, яку відігравали вище монголи і негри. І знов-таки невідомо, чи Христос повинен бути поясненням до бунту чи бунт — поясненням до Христа. Християнсько-німецьке легковір'я нашого святого концентрується в твердженні, що Христос «висушив джерела життя всього язичеського світу, з якими, зрештою, і без *того*» (треба було б сказати: і без *нього*) ** «повинна була зів'янути існуюча держава» (стор. 424).— Зів'яла квітка попівського красномовства! Дивись вище про «Древніх». А втім, credo ut intelligam ***, або ж — усе це для того, щоб Я знайшов, «для більшої ясності, порівняння».

---

* Див. цей том, с. 33—34. *Ред.*

** В оригіналі гра слів: «ohnehin» — «і без того», «ohne ihn» — «без нього». *Ред.*

*** — вірую, щоб збагнути. Вираз належить середньовічному схоласту Ансельму Кентерберійському. *Ред.*

Ми вже бачили на численних прикладах, що нашому святому скрізь спадає на думку тільки *священна* історія, і до того ж саме в таких місцях, де вона з'являється «всупереч сподіванню» не Штірнера, а тільки читача. «Всупереч сподіванню» вона спадає йому на думку навіть у «Коментарії», де Санчо на стор. 154 змушує «іудейських рецензентів» у старому Єрусалимі, — на противагу християнському визначенню: бог є любов, — вигукнути: «Ви бачите, що християни проповідують віру в язичеського бога; бо, коли бог є любов, то він — бог Amor, бог кохання!» — Але «всупереч сподіванню» Новий завіт написаний грецькою мовою, і «християнське визначення» говорить: ὁ υεὸς 'αγὰπη ἐστίν * (Перше послання Іоанна, 4, 16), тоді як «бог Amor, бог кохання», називається ''Ερως. Тому Санчо повинен ще пояснити, як це «іудейські рецензенти» зуміли зробити перетворення ἀγάπη в ἔρως. В цьому місці «Коментарія» Христос — знов-таки «для більшої ясності» — порівнюється з Санчо, причому треба визнати, що обидва разюче схожі один на одного, обидва є «істотами у плоті», і принаймні радіючий спадкоємець вірить, що обидва вони існують і, resp., є єдині. Що Санчо є сучасний Христос — до цієї «настирливої ідеї» «спрямована» вся його історична конструкція.

Філософія бунту, викладена нам тільки що у вигляді поганих антитез і зів'ялих квітів красномовства, є зрештою фанфаронська апологія хазяйнування парвеню (парвеню — вискочка, той, хто проліз наверх, бунтівник **). Кожному бунтівникові протистоїть в його «егоїстичній дії» особлива дійсність, над якою він прагне піднестись, незважаючи на загальні відносини. Він прагне позбутися існуючого лише остільки, оскільки воно є для нього перешкодою, щодо іншого, навпаки, він прагне швидше привласнити його собі. Ткач, який «піднісся» до фабриканта, звільняється завдяки цьому від свого верстата і залишає його; а щодо іншого все йде своїм звичаєм, і наш «удачливий» бунтівник ставить іншим тільки лицемірну моральну вимогу стати такими ж вискочками, як він сам ***. Таким чином, усі войовничі декламації Штірнера зводяться кінець кінцем до моральних повчань з байок Геллерта і до спекулятивного витлумачення бюргерського убозтва.

Ми бачили досі, що бунт є все що завгодно, але тільки не дія. На стор. 342 ми довідались, що «метод захвату зовсім не заслуговує презирства, але виражає *чисту дію згідного з собою егоїста*». Власне, треба було б сказати: згідних *один з одним* егоїстів, тому що, в противному разі, захват зводиться до не-

---

* — бог є любов. *Ред.*

** Гра слів:, «Emporkömmling» — «вискочка», ««Emporgekommener» — той, хто проліз наверх, «Empörer» — «бунтівник». *Ред.*

*** Далі в рукопису перекреслено: «Така є стара мораль дрібного буржуа, який думає, що світ буде влаштований якнайкраще, коли кожен сам по собі постарається досягти якнайбільшого і коли йому ніякого діла не буде до загального ходу речей». *Ред.*

цивілізованого «способу» злодіїв або до цивілізованого «способу» буржуа, і в першому випадку він не має успіху, а в другому зовсім не є «бунт». Треба зауважити, що згідному з собою егоїстові, який нічого не робить, відповідає тут «*чиста*» дія, тобто така дія, якої тільки і можна було чекати від такого бездіяльного індивіда.

Мимохідь ми довідуємось, чим був створений плебс, і ми можемо бути наперед певні, що він створений «догматом» і вірою в цей догмат, у Святе, що фігурує тут для різноманітності у вигляді гріховної свідомості:

«Тільки вірою, що захват є *гріх*, злочин, тільки цим догматом створюється плебс... винна *тільки* стара гріховна свідомість» (стор. 342).

Віра, що свідомість у всьому винна, це — його догмат, який робить з нього бунтівника, а з плебсу — грішника.

На противагу цій гріховній свідомості егоїст заохочує себе, resp. і плебс, — на захват так:

«Я кажу Собі: те, на що поширюється моя влада, є моя власність, і Я мушу визнати своєю власністю все, для досягнення чого Я почуваю Себе досить сильним, і т. д.» (стор. 340).

Отже, святий Санчо говорить собі, що він хоче собі дещо сказати, закликає себе до володіння тим, чим він володіє, і формулює своє дійсне відношення як відношення влади — парафраза, яка становить взагалі таємницю всіх його фанфаронад. (Дивись «Логіку» *.) Потім він,— який кожну мить є те, чим він може бути, і, отже, має те, що може мати, відрізняє свою реалізовану, дійсну власність, яку він залічує в рахунок капіталів, від своєї можливої власності, свого нереалізованого «почуття сили», що його він записує в свій рахунок прибутків і збитків. Це — справжній вклад у науку про бухгалтерію власності в надзвичайному розумінні.

Що власне означає це урочисте «говорити», Санчо виказує в одному наведеному вже місці:

«*Коли Я говорю Собі*... то це по суті — пуста балаканина».

Він продовжує там:

«Егоїзм» говорить «неімущому плебсу», щоб «винищити» його: «Хватай і бери, що Тобі потрібно!» (стор. 341).

Наскільки «пуста» ця «балаканина», відразу видно з такого прикладу:

«У багатстві банкіра Я так само не вбачаю щось чуже, як Наполеон — у землях королів. Ми» («Я» перетворюється раптом у «Ми»), «зовсім не *боїмося завоювати* це багатство і вже шукаємо необхідних для цього засобів. Таким чином, ми звільняємо його від *духу чужості*, що його викликав у Нас страх» (стор. 369).

---

* Див. цей том, с. 256. *Ред.*

Як мало Санчо «звільнив» багатство банкіра від «духу чужості», видно з доброзичливої поради, яку він дає плебсу — «завоювати» це багатство шляхом захвату. «Хай він вчинить захват і подивиться, щó у нього залишиться в руках!» Залишиться не багатство банкіра, а непотрібний папір, «труп» цього багатства, який так само не є вже багатство, «як мертвий собака — вже не собака». Багатство банкіра є багатством тільки в рамках існуючих відносин виробництва і спілкування і може бути «завойоване» тільки в умовах цих відносин і з допомогою засобів, які мають силу в рамках даних умов. А якби Санчо спробував звернутися до інших видів багатства, то він переконався б, що й тут справи не кращі. Таким чином, «чиста дія згідного з собою егоїста» зводиться кінець кінцем до дуже брудного непорозуміння. «Ось куди може завести привид» Святого.

Сказавши собі те, що він хотів собі сказати, Санчо змушує бунтуючий плебс сказати те, що він йому підказав. Справа в тому, що Санчо приготував на випадок бунту відозву з практичним повчанням до неї, яка повинна бути в усіх сільських харчевнях і повинна поширюватись серед сільського населення. Відозва ця претендує на місце в «Der hinkende Bote»[274] і в герцогсько-нассауському сільському календарі. Поки що tendances incendiaires * Санчо не йдуть далі села, вони обмежуються пропагандою серед наймитів і скотарок, але не стосуються міст, щó зайвий раз доводить, як успішно він «звільнив» велику індустрію від «духу чужості». Але як би то не було, ми наведемо тут якомога докладніше цей покладений перед нами документ, який не повинен бути втрачений, щоб, «оскільки це залежить від Нас, сприяти поширенню цілком заслуженої слави». (Віганд, стор. 191).

Відозва надрукована на стор. 358 і наст. і починається такими словами:

«Чим же забезпечена Ваша власність, Ви — привілейовані?.. Тим, що Ми утримуємось від нападу, виходить, вона забезпечена *нашим* захистом... тим, що Ви учиняєте над Нами *насильство*».

Спочатку тим, що ми утримуємось від нападу, тобто що ми учиняємо насильство *над самими собою*, а потім тим, що *Ви* учиняєте насильство над *Нами*. Cela va à merveille! ** Підемо далі.

«Коли Ви хочете нашої поваги, то *купіть* її за прийнятну для Нас ціну... Ми вимагаємо тільки *належної оцінки*».

Спочатку «бунтівники» хочуть продати свою повагу за «прийнятну для них» ціну, а потім вони оголошують «належну оцінку» критерієм ціни. Спочатку — довільна ціна, а потім — ціна, визначувана незалежно від сваволі законами торгівлі, витратами виробництва і відношенням між попитом і пропозицією.

* — палійські тенденції. *Ред.*
** — Чудово! *Ред.*

«Ми згодні залишити Вам Вашу власність, якщо Ви тільки належно компенсуєте це залишення... Ви почнете кричати про насильство, як тільки ми простягнемо руку... Без насильства Ми їх» (тобто устриць, якими втішаються привілейовані) «не дістанемо»... «Ми нічого не збираємось відбирати у Вас, анічогісінько».

Спочатку ми «залишаємо» це Вам, потім ми відбираємо це у Вас і повинні застосувати «насильство», а під кінець ми вважаємо за краще нічого у Вас не брати. Ми залишаємо це Вам у тому разі, коли Ви самі від цього відмовляєтесь; у хвилину просвітління, в таку єдину для нас хвилину, Ми, правда, помічаємо, що це «залишення» є «простягання руки» і застосування «насильства», але кінець кінцем нам усе-таки не можна буде зробити докір, що ми дещо «беремо» у Вас. І на цьому справа кінчається.

«Ми працюємо по дванадцять годин у поті чола, а Ви даєте нам за це кілька копійок. У такому разі візьміть і Ви за свою роботу *рівну плату*... Ніякої *рівності!*»

«Бунтуючі» наймити показують себе справжніми штірнерівськими «створіннями».

«Вам це не до вподоби? Вам здається, що за Нашу роботу цілком досить одержуваної нами плати, а Ваша потребує винагороди в багато тисяч? Але якби Ви не оцінювали так високо свою роботу і краще оплачували б Нашу, то Ми зробили б у разі потреби ще дещо важливіше, ніж робите Ви за багато тисяч талерів, а якби Ви одержували таку плату, як Ми, то Ви скоро стали б більш ретельними, щоб заробляти більше. Але коли Ви зробите що-небудь, що здасться Нам у десять і в сто разів ціннішим, ніж Наша власна робота,— ах» (ах, ти, добрий і вірний рабе! [275]) «тоді Ви й одержите за це в сто разів більше; а ми, з свого боку, теж вважаємо зробити для Вас речі, за які Ви заплатите більше звичайної поденної плати».

Спочатку бунтівники скаржаться, що їх праця оплачується надто низько. А під кінець вони дають обіцянку, що лише за вищу поденну плату вони виконуватимуть роботу, за яку «треба платити більше звичайної поденної плати». Далі, вони думають, що зроблять надзвичайні речі, коли тільки одержуватимуть більше, хоч разом з тим вони від капіталіста чекають надзвичайних справ тільки тоді, коли його «плата» буде знижена до рівня їхнього заробітку. Нарешті, проробивши економічний фокус і перетворивши прибуток — цю необхідну форму капіталу, без якої вони загинули б разом з капіталістом,— у заробітну плату, вони роблять чудо і платять «у сто разів більше», «ніж їм дає їхня власна робота», тобто в сто разів більше, ніж вони заробляють. «Такий є смисл» наведеної вище фрази, коли Штірнер дійсно «думає те, що говорить». Але коли це з його боку тільки стилістичний промах, коли бунтівники збираються у нього всі разом запропонувати капіталістові в сто разів більше, ніж заробляє *кожен з них*, то він пропонує капіталістам лише те, що кожен з них уже і так має у наш час. Адже ясно, що праця капіталіста, разом з його капіталом, дає йому в десять, resp. у сто разів більше, ніж

дає окремому простому робітникові його праця. І в цьому разі, як завжди, Санчо все залишає по-старому.

«Ми вже якось порозуміємось один з одним, коли тільки погодимось на тому, що надалі ніхто не повинен *дарувати* що-небудь іншому. Тоді Ми, може, дійдемо і до того, що будемо платити пристойну ціну навіть калікам, старикам і хворим, щоб не дати їм загинути з голоду і нужди, бо коли Ми хочемо, щоб вони жили, Ми повинні *заплатити* за здійснення цього Нашого бажання. Я кажу *заплатити,*— значить, маю на увазі не жалюгідну *милостиню*».

Ця сентиментальна вставка про калік і т. д. повинна показати, що бунтуючі наймити Санчо «піднялись» уже до тієї висоти буржуазної свідомості, на якій вони не хочуть нічого дарувати і діставати в дар, вважаючи, що гідність та інтереси двох вступаючих у відносини сторін забезпечені, як тільки ці відносини набрали форми купівлі-продажу.

За цією громовою відозвою народу, який підняв бунт в уяві Санчо, подається практичне повчання в формі діалога між поміщиком і його наймитами, причому на цей раз господар поводиться як Шеліга, а наймити — як Штірнер. У цьому практичному повчанні a priori * конструюються на берлінський лад англійські страйки і французькі коаліції робітників.

Вожак наймитів: «Що у Тебе є?»
Поміщик: «У Мене — маєток на 1000 моргенів».
Вожак: «А Я Твій наймит і віднині оброблятиму Твою землю тільки за талер на день».
Поміщик: «В такому разі Я найму іншого».
Вожак: «Ти не знайдеш нікого, бо Ми, наймити, не будемо працювати надалі на інших умовах, і коли знайдеться хто-небудь, хто погодиться брати менше, то хай він побоюється Нас. Ось і служанка вимагає тепер стільки ж, і Ти не знайдеш ні одної за нижчу плату».
Поміщик: «Ну, в такому разі Я розорюсь!»
Наймити хором: «Не поспішай! Стільки, скільки Ми маємо, Ти вже напевно матимеш. А коли ні, ми зробимо таку поступку, щоб Ти міг жити, як Ми.— Ніякої рівності!»
Поміщик: «Але Я звик жити краще!»
Наймити: «Ми нічого не маємо проти цього, але це не Наше діло; коли Ти можеш заощадити більше, будь ласка. Невже Ми повинні найматися за знижену оплату, щоб Ти міг жити собі на втіху?»
Поміщик: «Але ж Вам, неосвіченим людям, не треба так багато!»
Наймити: «Так от Ми і будемо брати трохи більше, щоб мати можливість здобути освіту, яка і Нам, чого доброго, може згодитися».
Поміщик: «Але якщо Ви розорите багачів, хто ж подаватиме підтримку мистецтвам і наукам?»
Наймити: «Ну, вже якось доведеться подбати про це всім разом. Ми складемося, це дасть кругленьку суму. Ви, багачі, однаково купуєте тепер тільки найвульгарніші книжки, плаксиві зображення мадонн або пару ловких ніжок балерини».
Поміщик: «О, нещаслива рівність!»
Наймити: «Ні, дорогий, вельмишановний пане, ніякої рівності! Ми хочемо одержати тільки те, чого Ми варті, а коли Ви варті більше, то Ви і одержите більше. Ми вимагаємо лише *належної оцінки* і сподіваємось показати себе гідними тієї ціни, яку Ви будете платити».

* — незалежно від досвіду; тут у розумінні: заздалегідь. *Ред.*

В кінці цього драматургічного шедевра Санчо признається, що тут, в усякому разі, «потрібна одностайність наймитів». Як досягається ця одностайність, лишається невідомим. Ми дізнаємося тільки, що наймити не збираються змінити якось існуючі відносини виробництва і спілкування, а хочуть лише примусити поміщика віддати їм ту кількість грошей, на яку його витрати перевищують витрати наймитів. Наш благонамірений простак не цікавиться тим, що цей лишок, будучи розподілений на всю масу пролетарів, дасть кожному з них окремо справжню дурницю і нітрохи не поліпшить їх становище. До якого ступеня розвитку сільського господарства належать ці героїчні наймити, ми довідуємось відразу ж по закінченні драми, коли вони перетворюються в «домашніх слуг». Отже, вони живуть в умовах патріархату, коли поділ праці ще дуже слабо розвинутий і коли вся їхня змова «досягне своєї кінцевої мети» тим, що поміщик поведе їхнього вожака в хлів і відшмагає його там,— тимчасом як у більш цивілізованих країнах капіталіст закінчить справу тим, що закриє на якийсь час підприємство і запропонує робітникам «прогулятись». Який взагалі практичний смисл виявляє Санчо в усій конструкції свого художнього твору, як суворо він дотримується рамок правдоподібності, видно з його оригінальної ідеї влаштувати страйк наймитів, особливо з його думки про коаліцію «служанок». І що за благодушність вважати, нібито ціна хліба на світовому ринку залежатиме від вимоги вищої заробітної плати, яку ставлять ці східно-померанські наймити, а не від відношення між попитом і пропозицією! Просто-таки потрясаючий ефект справляє вражаючий екскурс, що його роблять наймити з приводу новітньої художньої літератури, останньої художньої виставки і модної балерини; цей екскурс вражає навіть після несподіваного запитання поміщика щодо мистецтва і науки. Ті, що сперечаються, стають друзями, як тільки вони зачіпають цю літературну тему, і поміщик, який опинився в скрутному становищі, забуває навіть на мить про те, що йому загрожує розорення, заради того, щоб висловити свою dévoûment * щодо мистецтва і науки. Наприкінці бунтівники запевняють його в своїй порядності і роблять заспокійливу заяву, що вони керуються не низькими інтересами і не руйнівними тенденціями, а чистісінькими моральними мотивами. Вони вимагають тільки належної оцінки і клянуться своєю честю і совістю, що будуть гідними вищої плати. Все це має єдину мету — забезпечити кожному Своє, свій чесний і заслужений заробіток, «чесно зароблену втіху». І не можна, звичайно, вимагати від цих порядних людей знання того факту, що плата, про яку йде мова, визначається станом ринку праці, а не моральним обуренням кількох літературно-освічених наймитів.

* — самовідданість. *Ред.*

Ці східно-померанські бунтівники такі скромні, що, незважаючи на свою «одностайність», яка відкриває перед ними зовсім інші можливості, вважають за краще, як і раніше, лишатися слугами, причому «талер поденної плати» є найвища межа їх бажань. Тому, цілком природно, що не вони повчають поміщика, який перебуває під їх владою, а він — їх.

«Твердий дух» і «міцна самосвідомість домашнього слуги» виявляється також у «твердій» і «міцній» мові, якою говорять він і його товариші. «Чого доброго,— ну, вже — якось — *доведеться* подбати про все це всім разом — кругленька сума — дорогий, вельмишановний пане — будь ласка». Вже раніше у відозві ми читали: «В разі потреби — ах — ми *думаємо* зробити — мабуть — може бути, чого доброго і т. д.».— Можна подумати, що і наймити теж вилізли на славного коня Клавіленьо *.

Таким чином, весь крикливий «бунт» нашого Санчо зводиться кінець кінцем до страйку, але до страйку в незвичайному розумінні,— до страйку на берлінський лад. Тимчасом як дійсні страйки становлять у цивілізованих країнах завжди тільки підпорядковану частину робітничого руху, бо більш загальне об'єднання робітників приводить до інших форм руху, Санчо намагається свою дрібнобуржуазну карикатуру на страйк представити як останню і найвищу форму всесвітньо-історичної боротьби.

Хвилі бунту викидають нас тепер на берег землі обітованої, де тече молоко і мед [276], де кожний істинний ізраїльтянин сидить під своєю смоковницею і де зійшла зоря тисячолітнього царства «згоди».

III. Союз

У розділі про бунт ми спочатку познайомили читача з вихваляннями Санчо, а потім простежили «чисту дію згідного з собою егоїста» в її практичному вигляді. Переходячи до «Союзу», ми зробимо навпаки: спочатку розглянемо пропоновані нашим святим позитивні установлення, а потім заодно розглянемо його ілюзії щодо цих установлень.

1) Земельна власність

«Коли ми не хочемо більше залишати землю в руках земельних власників, а хочемо привласнити її *Собі*, то для цієї мети Ми об'єднуємось, утворюємо *Союз*, sociètè» (товариство), *«яке оголошує Себе власником;* якщо наш план удасться, земельні власники перестануть бути такими».— «Земля» стане тоді «власністю завойовників... І ці взяті в масі окремі індивіди поводитимуться з землею не менш свавільно, ніж ізольований окремий індивід, або так

* Далі в рукопису перекреслено: «У Франції виробляється порівняно більше, ніж у Східній Померанії. У Франції, за Мішелем Шевальє, припадає, коли рівномірно розподілити всю річну продукцію серед населення, 97 франків на кожного, що становить на сім'ю...». *Ред.*

званий propriétaire *. Таким чином і в цьому випадку зберігається *власність,* і до того ж навіть у формі «*виключності*», оскільки *людство,* це велике товариство, виключає *окремого індивіда* з своєї власності, здаючи йому, може, тільки частину її в оренду, як винагороду... Так це залишиться і так воно буде й надалі. Те, в чому хочуть мати свою *частку всі,* буде відібране в індивіда, що хоче мати це тільки для себе самого, і стане *спільним добром.* Кожен має в ньому, як у *спільному добрі,* свою *частку,* і ця частка є його власність. Так і при наших старих відносинах будинок, який належить п'ятьом спадкоємцям, є їх спільним добром; а п'ята частина доходу є власністю кожного з них» (стор. 329, 330).

Після того як наші хоробрі бунтівники утворили Союз, товариство, і в такому вигляді завоювали собі ділянку землі — це «société», ця юридична особа, «оголошує *себе*» «*власником*». Щоб запобігти непорозумінню, автор тут же додає, що «це товариство *виключає* окремого індивіда з власності, здаючи йому, може, тільки частину її в оренду, як винагороду». Отак-то святий Санчо присвоює собі і своєму «Союзові» своє уявлення про комунізм. Читач пам'ятає, звичайно, що Санчо через своє неуцтво дорікає комуністам за те, ніби вони хочуть перетворити суспільство у верховного власника, який віддає окремому індивідові його «добро» в ленне володіння.

Цікаво, далі, які надії на «частку в спільному добрі» обіцяє Санчо своїм молодцям. Трохи пізніше той самий Санчо говорить, знов-таки проти комуністів, ось що: «Чи належить майно сукупності людей, які дають Мені частку в цьому майні, чи окремим власникам, для Мене це є однаково примусом, бо в обох випадках Я не в силі що-небудь вдіяти» (тим-то його «сукупна маса» «відбирає» у нього те, що вона не хоче залишити в його виключному володінні, змушуючи його тим самим в дуже великій мірі відчути владу сукупної волі).

По-третє, ми тут знову зустрічаємо «виключність», за яку він так часто дорікав буржуазній власності, скаржачись, що «йому не належить навіть той жалюгідний клаптик землі, на якому він топчеться»: він має швидше тільки право і можливість гнути спину на цьому клаптику як жалюгідний, забитий панщаний селянин.

По-четверте, Санчо присвоює собі тут ленну систему, яку він, на свій великий жаль, відкрив в усіх формах суспільства, що існували досі в дійсності або ж тільки в проекті. Його «товариство» завойовників поводиться приблизно так, як поводились «союзи» напівдиких германців, що завоювали римські провінції і встановили там грубий ленний лад, ще дуже пройнятий старим племінним побутом. Воно дає кожному окремому індивідові клаптик землі «як винагороду». На тому ступені, на якому перебувають Санчо і германці шостого століття, ленна система дійсно збігається ще багато в чому з системою «винагороди».

* — власник. *Ред.*

А втім, само собою зрозуміло, що відновлювана тут нашим Санчо племінна власність повинна буде дуже скоро знову привести до існуючих тепер відносин. Санчо сам це відчуває, що видно з його вигуку: «Так це *залишиться* і» (чудесне I!) «*так буде і надалі*». А наприкінці, наводячи свій чудовий приклад з будинком, який належить п'ятьом спадкоємцям, він доводить, що йому і на думку не спадає вийти з рамок наших старих відносин. Весь його план організації земельної власності має тільки одну мету — привести нас кружним історичним шляхом назад до дрібнобуржуазної спадкової оренди і до родинної власності німецьких імперських міст.

Щодо наших старих, тобто існуючих тепер, відносин Санчо засвоїв собі тільки те юридичне безглуздя, що окремі індивіди, або propriétaires *, поводяться з земельною власністю «свавільно». В «Союзі» це уявне «свавілля» буде здійснювати «товариство». Для «Союзу» настільки байдуже, щó буде з землею, що, «може», «товариство» здасть в оренду окремим індивідам клаптики землі, а, може, й ні. Все це цілком байдуже.— Те, що з певною організацією землеробства нерозривно зв'язана певна форма діяльності, підпорядкована певному ступеневі поділу праці,— цього Санчо, звичайно, не може знати. Але кожна інша людина добре бачить, як мало здатні проектовані тут Санчо дрібні панщані селяни на те, щоб «кожен з них став всемогутнім Я», і як мало схожості між їхньою власністю на жалюгідні клаптики землі і такою прославленою «власністю на все». В дійсному світі спілкування індивідів залежить від їх способу виробництва, і тому санчовське «може» цілком ламає — може — весь його Союз. Але, «може», або, точніше, не підлягає сумніву, тут виявляється справжній погляд Санчо на форму спілкування в Союзі, саме той погляд, що егоїстичне спілкування має своєю основою Святе.

Санчо демонструє тут першу «установу» свого майбутнього Союзу. Бунтівники, які прагнули стати «вільними від державного ладу», «самі встановлюють собі лад», «вибираючи» собі «лад» земельної власності. Ми бачимо, що Санчо був правий, не зв'язуючи з новими «установленнями» ніяких блискучих надій. Але ми бачимо разом з тим, що він займає визначне місце в ряді «соціальних талантів» і «надзвичайно винахідливий щодо суспільних установ».

2) Організація праці

«Організація праці стосується лише таких робіт, які можуть бути виконані для Нас іншими,— це, наприклад, забій худоби, землеробство і т. д.; інші роботи лишаються егоїстичними, бо, наприклад, ніхто не може написати за Тебе Твої музичні твори, завершити зроблені тобою ескізи картин і т. д. Ніхто не може створити картини Рафаеля замість нього самого. Це — роботи

* — власники. *Ред.*

єдиного індивіда, і їх може виконати тільки цей єдиний, тимчасом як перші слід назвати *людськими* роботами» (на стор. 356 це ототожнюється з «*загальнокорисними*» роботами), «тому що *власне* відіграє тут незначну роль і мало не *кожна людина* може навчитися їх» (стор. 355).

«Щодо людських робіт Нам завжди корисно домовитися, щоб вони не забирали всього нашого часу і всієї нашої сили, як це буває при конкуренції... Але для кого, проте, повинен бути виграний час? Навіщо людині потрібно більше часу, ніж це необхідно для відновлення її виснаженої робочої сили? На це комунізм не дає відповіді. Навіщо? Для того щоб втішатися собою як Єдиним, виконавши свою справу як людина» (стор. 356, 357).

«З допомогою праці Я можу виконувати обов'язки президента, міністра і т. д. Для цих посад потрібна тільки загальна освіта, саме така освіта, яка всім доступна... Але якщо кожен може займати ці посади, то тільки єдина, властива тільки окремому індивідові сила надає їм, так би мовити, життя і значення. Коли який-небудь індивід виконує свої обов'язки не як звичайна людина, а вкладає в них силу своєї єдиності, то його не можна вважати оплаченим, якщо його будуть оплачувати тільки як чиновника або як міністра. Коли він заслуговує на Вашу подяку і коли Ви хочете зберегти для себе цю гідну подяки силу Єдиного, то Ви повинні оплачувати його не просто як людину, що робить лише щось людське, а як людину, що виконує щось єдине» (стор. 362, 363).

«Коли Ти можеш приносити радість тисячам людей, то тисячі стануть оплачувати Тебе за це; адже від Тебе залежить припинити свою діяльність, і тому вони повинні платити Тобі за неї» (стор. 351).

«Не можна встановити загальний тариф для оплати Моєї єдиності, як це можна зробити для тих робіт, що їх Я виконую як людина. Тільки для цих робіт і може бути встановлений тариф. Тому встановлюйте загальний тариф для людських робіт, але не позбавляйте Вашої єдиності того, що їй належить по заслузі» (стор. 363).

Як приклад організації праці в «Союзі» на стор. 365 наводяться згадані вже вище громадські хлібопекарні. В умовах припущеного вище вандальського парцелювання ці громадські установи повинні бути справжнім чудом.

Спочатку треба організувати людську працю і тим самим скоротити її так, щоб брат штраубінгер [277] міг потім, рано закінчивши свою роботу, «втішатися собою як Єдиним» (стор. 357); а на стор. 363 «втіха» Єдиного зводиться вже до його додаткового заробітку.— На стор. 363 життєдіяльність Єдиного з'являється вже не наостанку, не після людської роботи,— тут говориться, що і людську роботу можна виконувати як єдину, і в такому разі за неї належить додаткова винагорода. Адже інакше Єдиний, який цікавиться зовсім не своєю єдиністю, а вищою оплатою, міг би покласти під сукно свою єдиність і на зло товариству вдовольнятися роллю звичайної людини, зігравши разом з тим безглуздий жарт над самим собою.

Згідно з стор. 356 людська робота збігається з загальнокорисною, а згідно з стор. 351 і 363 — єдина робота виявляється саме в тому, що вона, як загальнокорисна, або, принаймні, корисна багатьом людям, оплачується додатково.

Отже, організація праці в «Союзі» полягає у відокремленні людської роботи від єдиної роботи, в установленні тарифу для пер-

шої і у виканючуванні прибавки для другої. Ця прибавка є зновтаки двоякою: по-перше, за єдине виконання *людської* роботи і, по-друге, за єдине виконання *єдиної* роботи; це потребує особливо складної бухгалтерії, бо те, що вчора було єдиною роботою (наприклад, прядіння бавовняної нитки № 200), стає сьогодні людською роботою, і оскільки єдине виконання людських робіт потребує постійного самошпіонажу у власних інтересах і загального шпіонажу в громадських інтересах. Таким чином, весь цей великий організаційний план зводиться до цілком дрібнобуржуазного засвоєння закону попиту і пропозиції, що існує тепер і який викладали всі економісти. Санчо міг би знайти вже в Адама Сміта [42] пояснення,— а в американця Купера [278] кількісне формулювання — закону, за яким визначається ціна тих видів праці, які він вважає єдиними, наприклад праці танцюристки, видатного лікаря або адвоката. Новітні економісти пояснили на підставі цього закону високу оплату того, що вони називають travail improductif *, і низький заробіток сільськогосподарських поденників, як і взагалі всі нерівності в заробітній платі. Так з божою допомогою ми знову прийшли до конкуренції, але такої занепалої, що Санчо може пропонувати встановлення такси, нормування заробітної плати в законодавчому порядку, як це було колись у XIV і XV століттях.

Треба згадати ще, що ідея, яку висуває тут Санчо, трапляється також, як щось цілком нове, у пана месії — доктора Георга Кульмана з Гольштейну.

Те, щó Санчо називає тут людськими роботами, це, за винятком його бюрократичних фантазій, те саме, щó звичайно розуміють під машинною працею і що в міру розвитку промисловості все більше перекладається на машини. Правда, в «Союзі», при наявності змальованої тільки що організації землеволодіння, застосування машин неможливе, і тому згідні з собою панщані селяни вважають за краще порозумітися між собою відносно цих робіт. Щодо «президентів» і «міністрів», то Санчо — this poor localized being **, вживаючи вираз Оуена,— судить про них лише з середовища, що безпосередньо його оточує.

Тут, як і скрізь, Санчо не везе з його практичними прикладами. Так, він думає, що «ніхто не може написати за Тебе Твої музичні твори, завершити зроблені Тобою ескізи картин. Ніхто не може створити картини Рафаеля замість нього самого». Проте Санчо міг би знати, що не сам Моцарт, а інший композитор створив більшу частину моцартівського «Реквієму» і довів його до кінця [279], що Рафаель «виконав» сам тільки незначну частину своїх фресок.

---

* — непродуктивною працею. *Ред.*
** — ця убога місцево-обмежена істота. *Ред.*

Він гадає, ніби так звані організатори праці [280] хотіли організувати всю діяльність кожного індивіда, тимчасом як саме у них проводиться відмінність між безпосередньо продуктивною працею, що повинна бути організована, і не безпосередньо продуктивною працею. Щодо цих останніх видів праці, то організатори зовсім не думали, як гадає Санчо, нібито кожний повинен виконувати працю Рафаеля,— вони вважали тільки, що кожний, в кому сидить Рафаель, повинен мати можливість безперешкодно розвиватись. Санчо гадає, нібито Рафаель створив свої картини незалежно від поділу праці, який існував у той час у Римі. Якби він порівняв Рафаеля з Леонардо да Вінчі і Тіціаном, то побачив би, наскільки художні твори першого залежали від тодішнього розквіту Риму, який стався під флорентійським впливом, твори Леонардо — від обстановки Флоренції, і потім твори Тіціана — від розвитку Венеції, який мав зовсім інший характер. Рафаель, як і всякий інший художник, був зумовлений досягнутими до нього технічними успіхами в мистецтві, організацією суспільства і поділом праці в його місцевості і, нарешті, поділом праці в усіх країнах, з якими його місцевість мала стосунки. Чи вдасться індивідові, такому як Рафаель, розвинути свій талант, — це цілком залежить від попиту, який, у свою чергу, залежить від поділу праці і від породжених ним умов освіти людей.

Проголошуючи єдиність наукової і художньої праці, Штірнер стоїть тут ще значно нижче рівня буржуазії. Уже тепер визнано необхідним організувати цю «єдину» діяльність. У Ораса Верне не вистачило б часу для створення і десятої частини його картин, якби він їх розглядав як роботи, що їх «може виконати тільки цей Єдиний». Величезний попит у Парижі на водевілі і романи покликав до життя організацію праці для їх виробництва — організацію, яка дає в усякому разі дещо краще, ніж її «єдині» конкуренти в Німеччині. В астрономії такі люди, як Араго, Гершель, Енке і Бессель, визнали необхідним зорганізуватися для спільних спостережень і тільки після цього добились деяких терпимих результатів. В історіографії «Єдиний» абсолютно неспроможний зробити хоч що-небудь, і французи і в цій галузі вже давно випередили інші народи завдяки організації праці. А втім, ясно, що всі ці організації, які грунтуються на сучасному поділі праці, все ще приводять лише до дуже обмежених результатів, являючи собою крок вперед лише в порівнянні з вузькою відособленістю, що існувала досі.

Крім того, треба ще звернути особливу увагу на те, що Санчо сплутує організацію праці з комунізмом і навіть дивується, чому «комунізм» не дає йому відповіді на його сумніви з приводу цієї організації. Так гасконський сільський хлопець дивується з того, що Араго не може йому сказати, на якій зорі спорудив свій престол господь бог.

Виняткова концентрація художнього таланту в окремих індивідах і зв'язане з цим придушення його в широкій масі є наслідок поділу праці. Якби навіть при певних суспільних відносинах кожний індивід був прекрасним живописцем, то це зовсім не виключало б можливості, щоб кожен був також і оригінальним живописцем, так що й тут відмінність між «людською» і «єдиною» працею зводиться до простого безглуздя. В усякому разі при комуністичній організації суспільства відпадає підпорядкованість художника місцевій і національній обмеженості, що цілком випливає з поділу праці, а також замикання художника в рамках якого-небудь певного мистецтва, завдяки чому він є виключно живописцем, скульптором і т. д., так що вже сама назва його діяльності досить ясно виражає обмеженість його професійного розвитку і його залежність від поділу праці. В комуністичному суспільстві не існує живописців, існують лише люди, що займаються і живописом як одним із видів своєї діяльності.

Організація праці, як її розуміє Санчо, ясно показує, що всі ці філософські рицарі «субстанції» вдовольняються просто фразами. Така прославлювана всіма ними підпорядкованість «субстанції» «суб'єктові», зведення «субстанції», що панує над «суб'єктом», до ролі простої «акциденції» цього суб'єкта, є насправді «пустою балаканиною» *. Тому вони діють розсудливо, не бажаючи спинитися довше на поділі праці, на матеріальному виробництві і матеріальних стосунках, від яких саме і залежить підпорядкування індивідів певним відносинам і певному роду діяльності. У них взагалі вся справа зводиться до того, щоб вигадувати нові фрази для витлумачення існуючого світу,— фрази, які тим виразніше набирають характеру сміховинного вихваляння, чим більше ці люди уявляють себе високо піднесеними над світом і чим більше вони протиставляють себе світові. Сумним прикладом цього і є Санчо.

3) Гроші

«Гроші — це товар, і до того ж — це істотний *засіб* або багатство, бо вони оберігають багатство від закостеніння, зберігають його в текучому вигляді і сприяють його обігові. Коли ви знаєте кращий засіб обміну, то дуже добре; але це знов-таки буде деяким різновидом грошей» (стор. 364).

На стор. 353 гроші визначаються як «ходова або курсуюча власність».

* Далі в рукопису перекреслено: «Якби Санчо ставився до своїх фраз серйозно, він повинен був би звернутися до розгляду поділу праці. Але від цього він вирішив за краще ухилитися, прийнявши без найменшого вагання існуючий поділ праці, щоб використати його для свого «Союзу». При ближчому розгляді цього предмета він, звичайно, побачив би, що поділ праці не знищується тим, що хтось «виб'є його з своєї голови». Боротьба філософів проти «субстанції» та їх цілком зневажливе ставлення до поділу праці,— до тієї матеріальної основи, з якої і виник фантом субстанції,— доводить тільки, що ці герої думають лише про знищення фраз, а зовсім не про зміну тих відносин, з яких ці фрази повинні були виникнути». *Ред.*

Отже, в «Союзі» зберігаються гроші, ця суто суспільна власність, яка позбавлена всього індивідуального. Що Санчо перебуває цілком у полоні в буржуазних поглядів, показує його питання про кращий засіб обміну. Він, таким чином, спочатку передбачає, що засіб обміну взагалі необхідний, а потім твердить, що він не знає іншого засобу обміну крім грошей. Він нітрохи не замислюється над тим, що всяке судно, всяка залізниця, які використовуються для перевезення товарів, є теж засобами обміну. Тому, щоб не говорити просто про засіб обміну, а говорити спеціально про гроші, він змушений притягти до розгляду й інші визначення грошей: те, що вони загальний, ходовий і курсуючий засіб обміну, що вони зберігають у текучому вигляді всяку власність, і т. д. Разом з тим з'являються і ті економічні визначення, яких Санчо не знає, але які якраз і конституюють гроші, а з ними також і весь нинішній стан, класове господарство, панування буржуазії і т. д.

Але спочатку ми дізнаємося дещо про — дуже своєрідний — хід грошових криз у «Союзі».

Постає питання:

«Звідки взяти гроші?... Платять не грішми,— адже може трапитись і нестача в грошах,— а своїм багатством, завдяки якому ми тільки і є спроможні... Не гроші шкодять Вам, а Ваша неспроможність, Ваша нездатність узяти їх».

І далі нам дають моральне повчання:

«Доведіть Свою спроможність, підтягніться — і у Вас не буде нестачі в грошах, у Ваших грошах, у грошах Вашого карбування... Знай, що у Тебе стільки грошей, скільки у Тебе влади, бо Ти маєш ціну, яку Ти Собі завоював» (стор. 353, 364).

У владі грошей, у відособленні загального засобу обміну як самостійної сили як щодо суспільства, так і щодо окремого індивіда, проявляється взагалі найяскравіше факт такого відособлення відносин виробництва та спілкування. Отже, Санчо, як завжди, нічогісінько не знає про зв'язок грошових відносин з усім виробництвом і спілкуванням. Як добрий бюргер, він спокійно залишає в силі гроші, що й не може бути інакше при його розумінні поділу праці й організації землеволодіння. Для згідного з собою егоїста речова влада грошей, що яскраво виявляється в грошових кризах, пригноблюючи — у вигляді перманентного безгрошів'я — дрібного буржуа, «який має пристрасть до покупок», також дуже неприємний факт. Щоб вийти із скрутного становища, наш егоїст перевертає ходяче уявлення дрібного буржуа, створюючи цим видимість, нібито відношення індивідів до влади грошей є щось залежне тільки від волі і поведінки [17]. Цей вдалий напрям думки дає йому потім можливість звернутися до приголомшеного і вже й без того збентеженого безгрошів'ям дрібного буржуа з моральною проповіддю, прикрашеною синонімікою, етимологією і

чергуванням голосних, відмітаючи таким чином без зайвої балаканини всі незручні питання про причини грошової скрути.

Грошова криза полягає насамперед у тому, що всі «багатства» раптом знецінюються в порівнянні з засобами обміну і не «спроможні» * справитися з грішми. Криза існує саме тоді, коли *неможливо* більше платити своїм «багатством», а *треба* платити грішми. А це, в свою чергу, буває не тому, що сталася нестача в грошах, як гадає дрібний буржуа, що судить про кризу на підставі своєї власної скрути, а через те, що з'являється специфічна відмінність між грішми як *загальним* товаром, «ходовою і курсуючою власністю», і всіма іншими *спеціальними* товарами, які раптом перестають бути ходовою власністю. Ми тут не станемо займатися на догоду Санчо розглядом причин цього явища. Безгрошових і безутішних крамарів Санчо втішає найперше тим, що не гроші причина їх грошової скрути і всієї кризи, а те, що ці крамарі неспроможні добути гроші. Не миш'як винен у тому, що хтось, випивши його, вмирає, а винна нездатність організму цієї людини перетравити миш'як.

Спочатку Санчо визначив гроші як істотне і до того ж *специфічне* багатство, як загальний засіб обміну, як гроші в звичайному розумінні; але помітивши, до яких труднощів це призвело б, він раптом вивертає все це навиворіт і всяке багатство оголошує грішми, щоб створити видимість особистої влади. Трудність, яка виникає під час кризи, полягає саме в тому, що «всяке багатство» перестає бути «грішми». А втім, все це зводиться до практики буржуа, який «всяке багатство», що має вигляд платіжного засобу, приймає доти, поки воно є грішми, і тільки тоді починає упиратися, коли стає важко перетворити це «багатство» в гроші, внаслідок чого він і перестає вважати його «багатством». Трудність, яка виникає під час кризи, полягає, далі, саме в тому, що Ви, дрібні буржуа, до яких звертається тут Санчо, вже не можете добитись обігу грошей Вашого карбування, обігу Ваших векселів, бо від Вас вимагають грошей, які не Ви карбували і по яких жодна людина не догадається, що вони пройшли через Ваші руки.

Нарешті, Штірнер перетворює буржуазний девіз: «Ти вартий стільки, скільки грошей Ти маєш», у девіз: «Ти маєш стільки грошей, скільки Ти вартий»,— що по суті нітрохи не міняє справи, а створює тільки видимість особистої влади і виражає звичайну буржуазну ілюзію, нібито кожен сам винен, що у нього немає грошей. Так Санчо розправляється з класичним буржуазним висловом: L'argent n'a pas de maître ** і може тепер зійти на кафедру проповідника, щоб вигукнути: «Доведіть Свою спроможність, підтягніться,— і у Вас не буде нестачі в грошах». Je ne connais pas de

* Тут і нижче гра слів, побудована на вживанні Штірнером слова «Vermögen» у двох значеннях: «багатство», «майно», а також «здатність», «можливість», «сила». *Ред.*

** — Гроші не мають господаря. *Ред.*

lieu à la bourse ou se fasse le transfert des bonnes intentions *. Він міг би до цього ще додати: «Добивайтесь кредиту, knowledge is power **, важче заробити перший талер, ніж останній мільйон, будьте поміркованi і заощаджуйте свої гроші, а головне не розмножуйтесь так ретельно» і т. д.,— і тоді замість одного ослячого вуха він показав би відразу обидва. А втім, у нашого героя, для якого кожен є те, чим він може бути, і робить те, що він може робити, всі розділи закінчуються моральними вимогами.

Таким чином, грошова система в штірнерівському Союзі є просто існуюча тепер грошова система, виражена прикрашаючою та ідилічно-мрійною мовою німецького дрібного буржуа.

Після того як Санчо виставив напоказ вуха свого ослика, Дон-Кіхот-Шеліга випростується на весь свій зріст і виголошує урочисту промову про сучасне мандрівне рицарство, причому гроші перетворюються у нього в Дульсінею Тобоську, а взяті en masse *** фабриканти і комерсанти — в рицарів, саме в рицарів наживи. Інша, побічна мета цієї промови — довести, що оскільки гроші являють собою «істотний засіб», то вони також, «по суті своїй, дочка» ****. І простягнув він правицю свою і сказав:

> «Від грошей залежить щастя і нещастя. В буржуазний період вони є силою тому, що до них залицяються тільки,— як залицяються до дівчини» (скотарки; per appositionem *****; до Дульсінеї), «але ніхто не зв'язує себе з ними нерозривними шлюбними узами. В конкуренції воскресає вся романтика і рицарство залицяння до коштовних речей. Гроші — предмет пристрасті — крадуть сміливі рицарі наживи» (стор. 364).

Тепер Санчо глибоко зрозумів, чому гроші є в буржуазну епоху владою,— саме тому, по-перше, що від них залежить щастя і нещастя, а по-друге, тому, що вони — *дівчина.* Він довідався далі, чому він може втратити свої гроші: саме тому, що дівчина ні з ким не буває зв'язана нерозривними шлюбними узами. Тепер бідолаха знає, від чого залежить його становище.

Шеліга, після того як він таким способом зробив бюргера рицарем, робить комуніста бюргером, і до того ж бюргером-дружиною:

> «Кому посміхнулося щастя, той забирає наречену до себе. Босяк щасливий, він приводить її в свій дім, у *товариство,* і позбавляє її дівочої невинності. У нього дома вона вже не наречена, а дружина, і разом з невинністю зникає і дівоче прізвище. Як домашня господарка дівчина — уособлення грошей — називається *працею,* бо *праця* — ім'я чоловіка. Вона — власність чоловіка.— Для довершення картини треба додати, що дитина праці і грошей — знов-таки дівчинка» («по суті своїй, дочка»), «незаміжня» (невже Шеліга коли-небудь бачив, щоб дівчинка вийшла «заміжньою» з материнської утроби?) «і, отже,— гроші» (після наведеного вище доказу, за яким усякі гроші є «незаміжня дівчина», стає само собою ясно, що «всі незаміжні

---

* — Я не знаю того місця на біржі, де перепродуються добрі наміри. *Ред.*
** — знання є сила. *Ред.*
*** — у масі. *Ред.*
**** Пор. «Святе сімейство», с. 266. (Див. це видання, том 1, с. 169). *Ред.*
***** — за допомогою прикладки. *Ред.*

дівчата» є «гроші»), «отже,— гроші, але з *безсумнівним* походженням від праці,— свого батька» (toute recherche de la paternité est interdite [281]). «Форма обличчя, все обличчя має інший вираз» (стор. 364, 365).

Ця вінчально-похоронно-хрестильна історія, звичайно, вже сама по собі досить доводить, що вона, «по суті своїй, дочка» Шеліги, і до того ж дочка «безсумнівного походження». Але кінцевою причиною її існування є, проте, неуцтво його колишнього конюха, Санчо. Це ясно видно в кінці, коли оратор знову пройнятий тривогою з приводу «карбування» грошей, показуючи цим, що він усе ще вважає металеві гроші найважливішим засобом обігу. Якби він більше цікавився економічними відношеннями грошей, замість того щоб сплітати для них чудовий зелений дівочий вінок [282], то він дізнався б, що — не кажучи вже про державні папери, акції і т. д.— більшу частину засобів обігу становлять векселі, а паперові гроші становлять порівняно невелику їх частку, а металеві — ще меншу. В Англії, наприклад, в обігу перебуває в 15 разів більше грошей у вигляді векселів і банкнот, ніж у металевому вигляді. Що ж до металевих грошей, то вони визначаються виключно витратами виробництва, тобто працею. Тому копіткий штірнерівський процес відтворення потомства був тут зовсім зайвий.— Урочисті міркування Шеліги про якийсь оснований на праці і все ж відмінний від сучасних грошей засіб обміну, який він нібито знайшов у деяких комуністів, доводять тільки ще раз наївність, з якою наша благородна пара через свою необачність вірить усьому, що вона читає.

Покінчивши з цією «рицарською і романтичною» кампанією «залицяння», обидва герої забирають додому не своє «щастя», ще менше «наречену» і вже найменше «гроші»: в кращому разі один «босяк» забирає з собою другого.

4) Держава

Ми бачили, що Санчо зберігає в своєму «Союзі» сучасну форму землеволодіння, поділ праці і гроші в тому вигляді, в якому ці відносини існують в уявленні дрібного буржуа. Ясно з першого ж погляду, що за таких передумов Санчо не може обійтись без держави.

Насамперед його новонабута власність повинна буде набрати форми гарантованої, правової власності. Ми вже чули його слова:

> «Те, в чому хочуть мати свою частку всі, відбирається у того індивіда, який хоче мати це тільки для себе самого» (стор. 330).

Отже, тут воля всіх протиставиться волі розрізнених окремих індивідів. Оскільки кожен із згідних з собою егоїстів може бути не згідним з іншими егоїстами і, отже, вступити в цей конфлікт, то загальна воля повинна дістати, на противагу розрізненим окремим індивідам, своє особливе вираження —

«і цю волю називають «*державною волею*» (стор. 257).

Її визначення стають тепер *правовими* визначеннями. Щоб виконати цю загальну волю, потрібні, в свою чергу, примусові заходи і публічна влада.

«Союзи і в цій справі» (в справі володіння власністю) «примножать кошти окремого індивіда і *забезпечать оспорювану* у нього власність» (тобто вони гарантують гарантовану власність, тобто правову власність, тобто таку власність, якою Санчо володіє не «безумовно», а тільки «діставши її на правах лену» від «Союзу») (стор. 342).

Разом з відносинами власності відновлюється, зрозуміло, і все цивільне право, і сам Санчо викладає через це, наприклад, вчення про договір цілком у дусі юристів, як це видно ось із такого:

«Не має значення і те, що Я сам позбавляю Себе тієї чи іншої свободи, наприклад, з допомогою якого-небудь *контракту*» (стор. 409).

А щоб «забезпечити» «оспорювані» контракти, він повинен буде — і це теж «не має значення» — знову скоритися судові і всім наслідкам сучасного цивільного процесу.

Так, «крадучись потихеньку з темряви ночі», ми знову наближаємось до існуючих відносин, але тільки в карликовому уявленні німецького дрібного буржуа.

Санчо признається:

«Щодо свободи між державою і Союзом немає істотної різниці. Союз так само не може виникнути та існувати без всяких обмежень свободи, як і держава несумісна з безмежною свободою. Обмеження свободи скрізь неминуче, бо ж неможливо *позбутися* всього; не можна літати, як птах, тільки тому, що хотілося б так літати, і т. д. ... В Союзі буде ще немало несвободи і недобровільності, бо його метою і не є свобода, якою він, навпаки, жертвує заради особливості, а й тільки заради *особливості*» (стор. 410, 411).

Не спиняючись поки що на кумедному розрізненні свободи і особливості, треба зауважити, що Санчо, сам того не бажаючи, пожертвував уже в своєму «Союзі» своєю «особливістю» завдяки існуючим у ньому *економічним* установам. Як справжній «фанатик держави» він бачить обмеження тільки там, де починаються політичні установи. Він лишає незачепленим старе суспільство, а з ним і підпорядкування індивідів поділові праці; але в такому разі він уже не може уникнути того, що поділ праці і, в результаті цього, дана, знайдена ним робота та життєве становище неминуче нав'яжуть йому і якусь виняткову «особливість». Так, наприклад, якщо йому випаде жереб працювати в Уілленхоллі [283] слюсарем-підмайстром, то нав'язана йому «особливість» полягатиме у вивернутому стегні, через що він «волочитиме ногу»; коли «заголовний привид його Книги» [284] повинен буде існувати як прядильниця, то «особливість» її полягатиме в задубілих колінах. Навіть коли наш Санчо залишиться при своїй старій професії панщаного селянина, яку йому приділяв уже Сервантес і яку він

тепер видає за своє власне покликання, до виконання якого він закликає себе, то внаслідок поділу праці і розриву між містом і селом його «особливість» зведеться до того, що він буде усунутий від усієї системи світових відносин і, отже, від усякої освіти і тому стане обмеженою місцевою твариною.

Так, завдяки суспільній організації, Санчо malgré lui * втрачає в «Союзі» свою особливість, коли вже ми, як виняток, вважатимемо особливість за індивідуальність. Що він тепер завдяки політичній організації відмовляється і від своєї свободи,— це цілком послідовно і тільки ще ясніше доводить, з якою ретельністю він намагається встановити в своєму «Союзі» сучасні порядки.

Отже, різниця між сучасними порядками і «Союзом» полягає в істотній відмінності свободи від особливості. Ми вже бачили, наскільки істотна ця відмінність. Більшість членів його «Союзу», мабуть, теж не буде особливо церемонитися з цією відмінністю і поспішить декретувати «звільнення» від неї, а коли Санчо все-таки не вгамується, то ця більшість доведе йому на підставі його власної «Книги», що, по-перше, немає ніяких сутностей, що сутності та істотні відмінності — втілення «Святого»; по-друге, що «Союзові» зовсім немає діла до «природи речі» і до «поняття відношення»; і, по-третє, що вона, більшість, нітрохи не посягає на його особливість, а тільки не дає йому вільно її виявляти. Вона, можливо, доведе Санчо, коли він «почне прагнути до звільнення від державного ладу», що, ув'язнюючи його в тюрму, б'ючи його, відриваючи у нього ногу, вона обмежує тільки його свободу, що він partout et toujours ** лишається «особливим», поки ще може виявляти життєві прояви слизняка, устриці або хоч би гальванізованого трупа жаби. Більшість, як ми вже знаємо, «встановить певну ціну» на його працю і «не допустить дійсно *вільного*» (!) «використання його власності», обмежуючи цим його свободу, але не його особливість. Саме цим Санчо на стор. 338 дорікає державі. «Що ж повинен зробити» наш панщаний селянин — Санчо? «Бути твердим і не зважати» на «Союз» (там же). А коли він почне бурчати проти поставлених йому обмежень, більшість заперечить йому, що поки він має особливість оголошувати свободи особливостями, вона вільно може визнавати його особливості свободами.

Як згадана вище відмінність між людською і єдиною роботою була тільки жалюгідним присвоєнням закону попиту і пропозиції,— так само, встановлюючи тепер відмінність між свободою і особливістю, Санчо тільки присвоює собі, в найжалюгіднішому вигляді, відношення між державою і громадянським суспільством або, як висловлюється пан Гізо, між liberté individuelle *** і pou-

* — незалежно від його волі. *Ред.*
** — скрізь і завжди. *Ред.*
*** — індивідуальною свободою. *Ред.*

voir public *. Це настільки правильно, що надалі він може майже дослівно списувати у Руссо [44]:

«Угода, заради якої кожен повинен пожертвувати частиною своєї свободи», постає «зовсім не заради чогось загального або хоч би заради якоїнебудь іншої людини»,— навпаки, «Я став на цей шлях скоріше через *своєкорисливість*. Щодо жертви, то Я ж приношу в жертву тільки те, що не у Моїй владі, тобто не жертвую абсолютно нічим» (стор. 418).

Цю якість наш згідний з собою панщаний селянин поділяє з усяким іншим панщаним селянином і взагалі з кожним індивідом, який жив будь-коли на землі. Порівняй також Годвін, «Політична справедливість» [285].— Санчо, між іншим, має, як видно, особливість уявляти, нібито у Руссо індивіди укладають договір з любові до загального, що Руссо ніколи не спадало на думку.

А втім, одна втіха лишилась у нього.

«Держава — *священна*... Але Союз... *не* священний». І в цьому полягає «велика відмінність між державою і Союзом» (стор. 411).

Виходить, уся відмінність зводиться до того, що «Союз» є дійсна сучасна держава. А «держава» є штірнерівська ілюзія про прусську державу, яку він вважає за державу взагалі.

5) Бунт

Санчо так мало довіряє — і з цілковитою підставою — своїм тонким розрізненням держави і Союзу, святого і несвятого, людського і єдиного, особливості і свободи і т. д., що під кінець шукає порятунку в ultima ratio ** згідного з собою егоїста — в бунті. Проте, на цей раз він бунтує не проти себе самого, як він це твердив раніше, а проти «Союзу». Подібно до того як він раніше шукав відповіді на всі питання тільки в «Союзі», так тепер — у бунті.

«Коли община порушує Мої права, то Я піднімаю бунт проти неї і захищаю Свою власність» (стор. 343).

Коли бунт не «увінчається успіхом», то «Союз» «виключить (посадить у тюрму, вишле і т. д.) його» (стор. 256, 257).

Санчо намагається тут привласнити собі droits de l'homme *** 1793 р., серед яких було і право повстання [286] — право людини, яке приносить, зрозуміло, гіркі плоди тому, хто намагається скористатися ним на свій «власний» розсуд.

Отже, вся історія з санчовським «Союзом» зводиться ось до чого. Коли раніше, в критиці, він розглядав існуючі відносини тільки з боку ілюзії, то тепер, говорячи про «Союз», він намагається вивчити ці відносини за їх дійсним змістом і протипоставити

---

* — публічною владою. *Ред.*
** — крайньому засобі. *Ред.*
*** — права людини. *Ред.*

цей зміст колишнім ілюзіям. При цій спробі наш шкільний наставник-неук повинен був, звичайно, з тріском провалитись. Як виняток він спробував одного разу привласнити собі «природу речі» і «поняття відношення», але йому не вдалося «звільнити від духа чужості» який би то не було предмет або відношення.

Тепер, після того як ми ознайомилися з «Союзом» в його справжньому вигляді, нам лишається ще тільки розглянути фантастичні уявлення Санчо про нього, тобто розглянути релігію і філософію «Союзу».

6) Релігія і філософія Союзу

Ми почнемо тут знову з того пункту, з якого ми почали вище характеристику «Союзу». Санчо користується двома категоріями — власності і багатства; ілюзії про власність відповідають головним чином позитивним даним про земельну власність, а ілюзії про багатство — даним, які стосуються організації праці і грошової системи в «Союзі».

A. Власність

Стор. 331. «Мені належить світ».

Витлумачення спадкової оренди своєї парцели.

Стор. 343. «Я — власник усього, в чому маю потребу» —

прикрашаюча парафраза того, що його потреби є його багатство і що те, в чому він має потребу як панщаний селянин, зумовлюється його відносинами. Таким же чином економісти твердять, що робітник є власником усього, в чому він має потребу як робітник. Дивись міркування про мінімум заробітної плати у Рікардо [287].

Стор. 343. «Але тепер усе належить Мені».

Туш на честь його тарифу заробітної плати, його парцели, його невпинного безгрошів'я, на честь його виключення з усього того, що «товариство» не хоче залишити тільки як його власність. Ту саму думку ми знаходимо на стор. 327, де вона виражена так:

«Її» (тобто іншої людини) «добро є моє добро, і Я розпоряджаюсь ним як власник в міру своєї влади».

Це гучноголосе allegro marciale * переходить потім у ніжну каденцію і, поступово падаючи, сідає на землю — така вже звичайна доля Санчо:

Стор. 331. «Світ належить мені. Хіба Ви» (комуністи) «підтверджуєте що-небудь інше своєю протилежною тезою: світ належить *усім?* Усі — це ж Я, та ще одне Я і т. д.» (наприклад, «Робесп'єр напр., Сен-Жюст і т. д.»)

* — войовниче алегро. *Ред.*

Стор. 415 «Я є Я і Ти є Я, але... це Я, в якому Ми всі рівні, є лише Моя думка... деяка загальність» (Святе).

Практичну варіацію цієї теми дає

стор. 330, де «індивіди як сукупна маса» (тобто всі) протиставляться як регулююча сила «ізольованому індивідові» (тобто протиставляться Я на відміну від усіх).

Ці дисонанси переходять під кінець у заспокійливий заключний акорд, який говорить, що те, чим Я не володію, є в усякому разі власність іншого «Я». Таким чином, «власність на все» є лише інтерпретація того положення, що кожен володіє виключною власністю.

Стор. 336. «Але власність є лише Моя власність, коли Я володію нею безумовно. Як безумовний Я, Я маю власність, веду вільну торгівлю».

Ми вже знаємо, що коли в «Союзі» не поважають свободу торгівлі і безумовність, то цим посягають тільки на свободу, а не на особливість. «Безумовна власність», це — підходяще доповнення до «забезпеченої», гарантованої власності в «Союзі».

Стор. 342. «На думку комуністів, община повинна бути власником. Якраз навпаки: Я є власник і тільки укладаю угоду з іншими відносно Своєї власності».

На стор. 329 ми бачили, як «Société * робить себе *власником»*, а на стор. 330 — як воно «виключає *окремих індивідів* з *їх* власності». Ми бачили взагалі, що був запроваджений племінний ленний лад, найгрубіша первісна форма ленного ладу. Згідно з стор. 416, «феодальний лад = відсутність власності», через що, згідно з тією ж сторінкою, «в Союзі, і тільки в Союзі, визнається власність», і визнається вона на тій достатній підставі, «що немає більше істоти, від якої хто-небудь одержував своє добро в ленне володіння» (там же). Це означає, що при дотеперішньому ленному ладу цією «істотою» був сюзерен, а в «Союзі» нею є société, звідки, щонайменше, випливає, що Санчо має «виключну», але зовсім не «забезпечену», власність у розумінні знання «сутності» ** історії минулого.

У зв'язку з стор. 330, згідно з якою кожний окремий індивід відстороняється від того, що «товариство» не хоче залишити в його одноосібному володінні, а також у зв'язку з державним і правовим ладом «Союзу», на стор. 369 сказано:

«Правовою і правомірною власністю іншого буде тільки те, що Тобі хочеться визнати його власністю. Як тільки це стане Тобі неугодно, воно втратить для Тебе свою правомірність, а з абсолютного права на нього Ти посмієшся».

Цим він установлює вражаючий факт, що те, що існує в «Союзі» по праву, може бути йому неугодне,— таке безспірне право

* — товариство. *Ред.*

** Гра слів: «Wesen» означає «істота» і «суть», «сутність». *Ред.*

людини. Коли в «Союзі» існує установа, подібна до старофранцузьких парламентів, які так любить Санчо, то він зможе навіть запротоколювати і здати на схов у канцелярію суду свій внутрішній опір, а потім втішатися тим, що «не від усього можна звільнитися».

Всі ці положення, як видно, суперечать одне одному і дійсному станові речей в «Союзі». Але ключ до розв'язання загадки маємо у наведеній вже юридичній фікції, згідно з якою там, де Санчо виключається з власності, якою володіють інші, він нібито тільки укладає угоду з цими іншими. Ця фікція подається докладніше в таких положеннях:

Стор. 369: «Цьому» (тобто повазі до чужої власності) «настає кінець, коли Я, даючи згадане дерево іншій особі — подібно до того як Я даю іншому мою палку і т. д.— не розглядаю з самого початку це дерево як щось чуже Мені, тобто як святе. Навпаки... воно лишається моєю власністю, хоч би на який строк Я віддав його іншим. Воно — Моє і залишиться моїм. У майні, яке належить банкірові, Я не *бачу* нічого чужого».

Стор. 328: «Я не відступаю, злякавшись Твоєї і Вашої власності, а *розглядаю* її завжди як Свою власність, в якій для мене немає нічого вартого поваги. Робіть так само з тим, що Ви називаєте моєю власністю. При цій *точці зору* ми найлегше укладемо угоду один з одним».

Якщо Санчо запустить руку в чужу власність, то йому, згідно із статутом «Союзу», «намилять голову», і хоч він буде, звичайно, твердити, що така вже його «особливість» — запускати руку, куди не слід, «Союз» усе ж прийме рішення, що Санчо дозволив собі деяку «свободу». І коли Санчо «має право» посягати на чуже добро, то «Союз» має ту «особливість», що засуджує його за це до биття.

Суть справи така. Буржуазна і особливо дрібнобуржуазна та дрібноселянська власність зберігається, як ми бачили в «Союзі». Змінюється тільки *інтерпретація*, «*точка зору*», через що Санчо і підкреслює завжди момент «поваги». «Угода» досягається завдяки тому, що ця нова філософія поваги починає користуватися повагою всього «Союзу». Філософія ця полягає в тому, що, по-перше, кожне відношення, незалежно від того, викликається воно економічними умовами чи прямим примусом, розглядається як відношення «угоди»; по-друге, ця філософія полягає у фантазії, нібито вся власність інших дана їм нами і залишається у них лише до того часу, поки ми не будемо спроможні відібрати її у них, а коли ми ніколи не будемо спроможні, то tant mieux *; по-третє, в тому, що Санчо та його «Союз» в теорії гарантують один одному взаємну неповагу, тимчасом як на практиці «Союз» з допомогою палиці «укладає угоду» з Санчо; і, нарешті, в тому, що ця «угода» є проста фраза, бо кожен знає, що її прийняли інші тільки з таємним наміром відкинути її при першій слушній нагоді. Я бачу

* — тим краще. *Ред.*

в Твоїй власності дещо Моє, а не Твоє; оскільки кожне Я робить так само, то вони вбачають в цьому дещо *загальне*, що і приводить нас до сучасно-німецько-філософського тлумачення звичайної, особливої і виключної приватної власності.

До тієї філософії власності, яка панує в «Союзі», належать, між іншим, ще й такі курйози, що випливають з системи Санчо: Згідно із стор. 342, в «Союзі» можна придбати власність з допомогою неповаги; згідно із стор. 351, «всі ми купаємось у достатку», і Мені «треба тільки простягти руку», тимчасом як насправді весь «Союз» належить до семи худих фараонових корів [288], і, нарешті, Санчо «плекає думки», «записані в його Книзі», що й оспівується на стор. 374 в незрівнянній оді до самого себе, написаній на зразок трьох од Гейне до Шлегеля [289]: «*О, Ти, що* плекаєш такі думки, записані в Твоїй книзі,— яка нісенітниця!» Такий гімн, який Санчо наперед декретує самому собі і щодо якого «Союз» згодом «укладе угоду» з ним.

Нарешті, ясно і без «угоди», що власність у надзвичайному розумінні, про яку ми вже говорили в розділі «Феноменологія» *, повинна прийматися в «Союзі» як платіжний засіб, як «ходова» і «курсуюча власність». Відносно простих фактів, — наприклад, відносно того, що Я пройнятий співчуттям, що Я говорю з іншими, що Мені ампутують (resp. відривають) ногу,— «Союз», звичайно, погодиться, що «почуття, яке зазнають відчуваючі істоти, також є Моїм, є власністю» (стор. 387); також і відносно того, що чужі вуха і язики, так само як і механічні відношення,— теж Моя власність. Таким чином, нагромадження багатств у «Союзі» полягатиме головним чином у тому, щоб усі відношення перетворювати з допомогою легкої парафрази у відносини власності. Цей новий спосіб вираження лютуючих уже й тепер «лих» є «істотним засобом або багатством» у «Союзі», і він благополучно покриє неминучу, при «соціальних талантах» Санчо, нестачу в засобах до життя.

В. Багатство

Стор. 216: «Хай буде кожен з Вас *всемогутнім Я!*»
Стор. 353: «Думай про збільшення Свого багатства!»
Стор. 420: «Пам'ятайте ціну Своїх здібностей;
«Не знижуйте їх ціни,
«Не піддавайтесь тому, хто хоче примусити Вас знизити ціну,
«Не слухайте того, хто говорить, що вартість Вашого товару не відповідає його ціні,
«Не погоджуйтесь на безцінь, щоб не стати посміховищем,
«Наслідуйте хоробрих» і т. д.!
Стор. 420: «Реалізуйте цінність Своєї власності!»
«Реалізуй Свою власну цінність!»

* Див. цей том, с. 220—221. *Ред.*

Ці моральні сентенції, яких Санчо навчився в якого-небудь андалузького торгаша-єврея, що виклав своєму синові правила життя і торгівлі, і які Санчо тепер витягає із своєї торбинки, становлять головне багатство «Союзу». Основу всіх цих положень являє собою таке велике положення на стор. 351:

«Усе, що Ти можеш зробити, є Твоє багатство».

Положення це або зовсім не має смислу, як тавтологія, або ж являє собою нісенітницю. Воно є тавтологією, коли означає: щó Ти можеш зробити, те Ти і можеш зробити. Воно безглузде, коли багатство № 2 повинно виражати багатство «в звичайному розумінні», тобто багатство в торговельному розумінні,— коли воно грунтується на цій етимологічній схожості слів. Адже колізія в тому й полягає, що від мого багатства вимагають не того, що це багатство може створити; наприклад, від моєї здатності писати вірші вимагають, щоб я був здатний перетворювати ці вірші в гроші. Від моєї здатності вимагають дещо таке, що зовсім не є специфічний продукт даної особливої здатності,— вимагають продукт, який залежить від чужих, не підвладних моїм здатностям, відносин. Ця трудність повинна бути розв'язана в «Союзі» з допомогою етимологічної синоніміки. Ми бачимо, що наш егоїстичний шкільний наставник помишляє про те, щоб зайняти визначний пост у «Союзі». А втім, це тільки мнима трудність. Тут в урочисто-багатослівній манері, характерній для Санчо, подається звичайна моральна сентенція буржуа: Anything is good to make money of *.

C. Мораль, спілкування, теорія експлуатації

Стор. 352. «Ви поводитесь егоїстично, коли розглядаєте один одного не як власників і не як босяків або робітників, а як частину Вашого багатства, як *корисних для Вас суб'єктів.* Тоді Ви нічого не дасте ні володільцеві, власникові, за його майно, ні Тому, хто працює, а лише Тому, хто Вам потрібен. Чи потрібен Нам король? — питають себе північні американці. І відповідають: Для Нас він і його робота не варті й копійки».

На противагу цьому він на стор. 229 докоряє «буржуазному періодові» ось за що:

«Замість того, щоб брати Мене таким, яким Я є, звертають увагу тільки на Мою власність, на Мої властивості і укладають зі Мною шлюбний ** союз тільки заради Мого майна, наче цей союз укладається з тим, щó Я маю, а не з тим, щó Я собою являю».

Інакше кажучи, звертають увагу просто на те, щó Я таке для інших, на мою корисність, поводяться зі Мною як з корисним

* — З усього можна вибити гроші. *Ред.*
** У Штірнера «чесний». *Ред.*

суб'єктом. Санчо плює в криницю «буржуазного періоду», щоб тільки він один, у своєму «Союзі», міг пити з цієї криниці.

Якщо індивіди сучасного суспільства розглядають один одного як власників, як робітників і, якщо цього вже хоче Санчо, як босяків, то ж це тільки й означає, що вони розглядають один одного як корисних суб'єктів,— факт, в якому може сумніватися тільки такий некорисний індивід, як Санчо. Капіталіст, який «розглядає» робітника «як робітника», звертає увагу на нього тільки тому, що йому потрібні робітники; так само ставиться і робітник до капіталіста, і так само й американці, за словами Санчо (шкода, що він не вказав, з якого джерела запозичив він цей історичний факт), лише *тому* не бачать ніякої *користі* в королі, що він для них некорисний *як робітник*. Приклад Санчо, як завжди, дуже невдалий, бо він в дійсності доводить якраз протилежне тому, що Санчо хотів би довести.

Стор. 395. «Ти для Мене не що інше, як їжа, так само і Мене Ти вживаєш як їжу і споживаєш. Ми перебуваємо один до одного тільки в одних відносинах — у відносинах взаємної придатності, корисності, користі».

Стор. 416. «Ніхто не є для Мене особою, гідною поваги, навіть і мій ближній; але просто, як і інші *істоти*» (!), «він є лише *предметом*, до якого Я ставлюсь із співчуттям або байдуже, який є цікавим або нецікавим предметом, корисним або некорисним суб'єктом».

Відносини корисності, які в «Союзі» повинні бути *єдиними* відносинами між індивідами, відразу ж перетворюються у взаємне «поїдання». «Досконалі християни» «Союзу» вкушають, зрозуміло, і причастя, але тільки не разом один з одним, а поїдаючи один одного.

В якій мірі ця теорія взаємної експлуатації, яку до огиди розмазував Бентам, уже на початку нашого століття могла вважатися пройденим етапом минулого століття, доводить Гегель у своїй «Феноменології». Дивись там розділ «Боротьба освіти з забобонами», де теорія корисності зображується як останній результат освіти. Зведення всіх різноманітних людських взаємовідносин, що є цілком безглуздим, до *єдиних* відносин корисності — ця нібито метафізична абстракція випливає з того, що в сучасному буржуазному суспільстві всі відносини практично підпорядковані тільки одним абстрактним грошово-торгашеським відносинам. Ця теорія виникла у Гоббса і Локка в епоху першої і другої англійської революції, цих перших битв, якими буржуазія завойовувала собі політичну владу. У письменників-економістів вона трапляється, звичайно, вже й раніше як мовчазна передпосилка. Справжньою наукою цієї теорії корисності є політична економія; свого справжнього змісту вона набуває у фізіократів, які вперше перетворили політичну економію в систему. Вже у Гельвеція і Гольбаха ми знаходимо ідеалізацію цього вчення, що цілком відповідає опозиційній ролі французької буржуа-

зії перед революцією. У Гольбаха вся діяльність індивідів в їх взаємному спілкуванні, наприклад мова, любов і т. д., зображується у вигляді відносин корисності та використання. Таким чином, дійсні відносини, з яких він виходить,— це мова, любов, певні дійові прояви певних властивостей індивідів. Але ці відносини не мають тут властивого їм *специфічного* значення, а є вираженням і проявом якихось третіх, підставлених замість них, відносин, саме *відносин корисності або використання.* Це *перефразування* перестає бути безглуздим і довільним тільки тоді, коли для індивіда його відносини мають значення не самі по собі, не як самодіяльний прояв, а як маски,— проте як маски не категорії використання, а якоїсь дійсної третьої мети і відносин, що називаються відносинами корисності.

Словесний маскарад має смисл тільки тоді, коли він є несвідомим або свідомим вираженням дійсного маскараду. В даному разі відносини корисності мають цілком певний смисл, саме той, що я здобуваю користь для себе, завдаючи шкоди іншому (exploitation de l'homme par l'homme *); далі, в цьому випадку користь, яку я здобуваю з яких-небудь відносин, чужа взагалі даним відносинам, подібно до того як вище, говорячи про здібність, ми бачили, що від кожної здібності потрібен чужий їй продукт; це — відносини, визначені суспільними відносинами **,— вони якраз і є відносини корисності. Все це дійсно є у буржуа. Для нього тільки *одні* відносини мають самодостатнє значення — відносини експлуатації; всі інші відносини існують для нього лише остільки, оскільки він може підвести їх під ці єдині відносини, і навіть там, де він знаходить такі відносини, які не можна прямо підпорядкувати відносинам експлуатації, він підпорядковує їх даним відносинам, принаймні, у своїй уяві. Матеріальним вираженням цієї користі є гроші — представник вартості всіх речей, людей і суспільних відносин. А втім, неважко з першого ж погляду помітити, що категорія «використання» абстрагована від дійсних відносин спілкування, в яких я перебуваю з іншими людьми, а зовсім не з рефлексії і однієї тільки волі, і що потім,— за допомогою суто спекулятивного методу,— ці відносини видаються, навпаки, за дійсність даної, абстрагованої від них же самих категорії. Цілком так само і з таким же правом Гегель зобразив усі відносини як відносини об'єктивного духа. Таким чином, теорія Гольбаха є історично правомірна філософська ілюзія з приводу зростання тоді у Франції буржуазії, чию жадобу експлуатації ще можна було зображувати як жадобу повного розвитку індивідів в умовах спілкування, звільненого від старих феодальних пут. А втім, звільнення, як його розуміє буржуазія,— тобто конкуренція,— було для XVIII століття єдиним можливим

* — експлуатація людини людиною. *Ред.*
** Див. цей том, с. 357. *Ред.*

способом відкрити перед індивідами нове поприще вільнішого розвитку. Теоретичне проголошення свідомості, що відповідає цій буржуазній практиці,— свідомості взаємної експлуатації — загальними взаємовідносинами між усіма індивідами, було також сміливим і відкритим кроком вперед, було *просвітництвом*, що розкриває земний смисл політичного, патріархального, релігійного та ідилічного прикриття експлуатації при феодалізмі, прикриття, яке відповідало тодішній формі експлуатації і було систематизоване особливо теоретиками абсолютної монархії.

Якби навіть Санчо зробив у своїй «Книзі» те саме, що в минулому столітті зробили Гельвецій і Гольбах, то і це було б смішним анахронізмом. Але ми вже бачили, що на місце діяльного буржуазного егоїзму він поставив хвастливий, згідний з собою егоїзм. Його єдина — та й то всупереч його волі і без його відома — заслуга полягає в тому, що він виражає сподівання сучасних німецьких дрібних буржуа, які прагнуть стати справжніми буржуа. Цілком природно, що дріб'язковості, несміливості і обмеженості практичних виступів цих бюргерів відповідає крикливий, шарлатанський і фанфаронський виступ «Єдиного» серед їх філософських представників; дійсним взаємовідносинам цих бюргерів цілком відповідає те, що вони і знати не хочуть про свого теоретичного крикуна, а він нічого не знає про них, що між ними стався розлад, і він змушений проповідувати згідний з собою егоїзм. Тепер Санчо, можливо, зрозуміє, якою пуповиною зв'язаний *його* «Союз» з Митним союзом [290].

Успіхи теорії корисності й експлуатації, її різні фазиси тісно зв'язані з різними періодами розвитку буржуазії. У Гельвеція і Гольбаха вона, за своїм справжнім змістом, ніколи не виходила далеко за рамки перефразування того способу вираження, що його вживали письменники часів абсолютної монархії. Вона була у них лише іншим способом вираження, скоріше бажанням звести всі відносини до відносин експлуатації, пояснити спілкування людей їх матеріальними потребами і способами їх задоволення,— була, скоріше, бажанням, ніж його здійсненням. Завдання було поставлене. Гоббс і Локк мали перед очима як колишній розвиток голландської буржуазії (обидва вони жили один час у Голландії), так і перші політичні виступи англійської буржуазії, з допомогою яких вона розривала рамки місцевої і провінційної обмеженості, і порівняно розвинутий уже ступінь мануфактури, морської торгівлі та колонізації; особливо це стосується Локка, твори якого належать до першого періоду англійської політичної економії, до періоду виникнення акціонерних товариств, Англійського банку і морського панування Англії. У них, і особливо у Локка, теорія експлуатації ще безпосередньо зв'язана з економічним змістом.

Гельвецій і Гольбах мали вже перед собою, крім англійської теорії і попереднього розвитку голландської і англійської буржуазії, також і французьку буржуазію, яка боролася ще за свій вільний розвиток. Характерний для всього XVIII століття комерційний дух охопив, особливо у Франції, у формі спекуляції всі класи. Фінансові труднощі уряду і випливаючі звідси спори з приводу оподаткування цікавили вже тоді всю Францію. До цього додавалося ще те, що Париж був у XVIII столітті єдиним світовим містом, єдиним містом, в якому спостерігалися особисті стосунки представників усіх націй. Ці передумови в поєднанні з більш універсальним характером, який взагалі властивий французам, надали теорії Гельвеція і Гольбаха її своєрідного універсального забарвлення, але позбавили її, разом з тим, позитивного економічного змісту, який ми знаходимо ще в англійців. Теорія, яка ще в англійців була просто констатуванням певного факту, стає у французів філософською системою. Цей позбавлений позитивного змісту загальний погляд, що його ми знаходимо у Гельвеція і Гольбаха, істотно відрізняється від повноти змісту, яка вперше виявляється у Бентама і Мілля. Перша теорія відповідає ще не розвиненій буржуазії, що веде боротьбу, друга — буржуазії пануючій і розвиненій.

Залишений осторонь Гельвецієм і Гольбахом зміст теорії експлуатації був розвинутий і систематизований фізіократами — сучасниками Гольбаха; але оскільки вони грунтувалися на нерозвинутих економічних відносинах Франції, де ще не був зламаний феодалізм, при якому головну роль відіграє землеволодіння, то вони були настільки в полоні феодальних поглядів, що вважали землеволодіння і землеробську працю тією [продуктивною силою], яка визначає весь устрій суспільства.

Дальшим своїм розвитком теорія експлуатації зобов'язана в Англії Годвіну і особливо Бентаму, який залишений французами без уваги економічний зміст знову поступово включав у своє поле зору,— в міру того, як буржуазія пробивала собі шлях і в Англії і у Франції. «Політична справедливість» Годвіна була написана в часи терору, а головні твори Бентама — в часи французької революції і після неї, одночасно з розвитком великої промисловості в Англії. Повне поєднання теорії корисності з політичною економією ми знаходимо, нарешті, у Мілля.

Політична економія, яка раніше розроблялась або фінансистами, банкірами і купцями, тобто взагалі особами, що безпосередньо мали справу з економічними відносинами, або ж людьми всебічної освіти, як Гоббс, Локк, Юм, для яких вона мала значення однієї з галузей енциклопедичного знання,— ця політична економія тільки завдяки фізіократам перетворилася в особливу науку і з того часу стала розроблятися як така. Як особлива спеціальна наука вона включила в себе всі інші — політичні,

юридичні і т. д.— відносини, в тій мірі, в якій вона звела їх до економічних відносин. Але вона вважала це підпорядкування всіх відносин собі лише однією їх стороною, а щодо іншого зберігала за ними певне самостійне значення і поза політичною економією. Цілковите підпорядкування всіх існуючих відносин відносинам корисності, безумовне зведення цих відносин корисності в єдиний зміст усіх інших відносин ми знаходимо вперше у Бентама, в якого, після французької революції і розвитку великої промисловості, буржуазія виступає вже не як окремий клас, а як той клас, умови існування якого є умовами існування всього суспільства.

Коли були вичерпані сентиментальні і моральні парафрази, які становили у французів весь зміст теорії корисності, для дальшого її розвитку лишалося ще тільки відповісти на питання, яким шляхом можливе використання, експлуатація індивідів і відносин. Тим часом відповідь на це питання було вже дано в політичній економії, так що єдино можливий крок уперед полягав у тому, щоб включити в цю теорію економічний зміст. Цей крок зробив Бентам. Але в політичній економії вже була висловлена думка, що головні відносини експлуатації визначаються незалежно від волі окремих осіб виробництвом у цілому і що окремі індивіди уже знаходять їх у наявності. Тому теорії корисності не лишалось ніякого іншого об'єкта для спекулятивних міркувань, крім позиції окремих осіб щодо цих головних суспільних відносин, крім приватної експлуатації існуючого світу окремими індивідами. Щодо цього Бентам і його школа виступили з довгими моральними міркуваннями. Завдяки цьому вся критика існуючого світу, дана теорією корисності, також набула обмеженого характеру. Замкнута в колі буржуазних умов, вона спроможна критикувати лише ті відносини, які лишалися від якої-небудь минулої епохи і заважали розвиткові буржуазії. Тому, хоч теорія корисності і встановлює зв'язок усіх існуючих відносин з економічними, вона робить це тільки обмеженим способом.

Теорія корисності мала з самого початку характер теорії загальнокорисності, проте з цього боку вона наповнилася змістом тільки тоді, коли почали розглядатися економічні відносини, особливо поділ праці і обмін. При поділі праці приватна діяльність окремої особи стає загальнокорисною; бентамівська загальнокорисність зводиться до тієї самої загальнокорисності, яка взагалі проявляється в конкуренції. Завдяки тому, що включені були економічні відносини земельної ренти, прибутку і заробітної плати, почали розглядатися і певні відносини експлуатації, застосовуваної окремими класами, бо спосіб експлуатації залежить від життєвого становища експлуатуючого. До цього пункту теорія корисності могла спиратися на певні суспільні факти; а дальші її міркування про спосіб експлуатації зводяться до пустого моралізування.

Економічний зміст поступово перетворив теорію корисності в просту апологію існуючого, на доказ того, що за даних умов теперішні відносини людей між собою є, мовляв, найбільш вигідними і найбільш загальнокорисними. Такий характер вона має у всіх новітніх економістів.

Але коли теорія корисності мала хоч би ту перевагу, що в ній намічався зв'язок усіх існуючих відносин з економічними основами суспільства, то у Санчо вона втратила всякий позитивний зміст; абстрагована від усіх дійсних відносин, вона зводиться у нього до пустої ілюзії окремого бюргера відносно його особистої «кмітливості», з допомогою якої він розраховує експлуатувати світ. А втім, Санчо лише в дуже небагатьох місцях займається теорією корисності навіть у цьому розрідженому вигляді; майже вся «Книга» заповнена, як ми бачили, згідним з собою егоїзмом, тобто ілюзією відносно цієї ілюзії дрібного буржуа. Але навіть і ці нечисленні місця Санчо, кінець кінцем, перетворює, як ми ще побачимо, в пусті фрази.

D. Релігія

«У цій спільності» (саме з іншими людьми) «Я *вбачаю* не що інше, як примноження Своєї сили і Я зберігаю її лише доти, поки вона є Моєю примноженою силою» (стор. 416).

«Я не *принижуюся* ні перед якою силою і *пізнаю*, що всі сили є лише Моєю силою і що Я повинен їх негайно підкорити, якщо вони загрожують стати силою проти Мене або наді Мною; кожна з них *сміє* бути тільки одним з *Моїх засобів*, необхідних Мені для того, щоб пробити Собі шлях».

Я «*вбачаю*», я «*пізнаю*», я «*повинен* підкорити», сила «*сміє* бути тільки одним з Моїх засобів». Уже при розгляді вчення про «Союз» ми бачили, що́ повинні означати ці моральні вимоги і наскільки вони відповідають дійсності. З цією ілюзією про його силу тісно зв'язана й інша ілюзія — про те, що в «Союзі» знищується «субстанція» (дивись «Гуманний лібералізм» *) і що відносини між членами «Союзу» ніколи не набирають тривкої форми, яка протистоїть окремим індивідам.

«Союз, об'єднання, це вічно плинне об'єднання всіх елементів... Зрозуміло, і з союзу може виникнути суспільство, але лише так, як з думки виникає настирлива ідея... Коли який-небудь союз кристалізується у форму суспільства, він перестає бути об'єднанням, бо об'єднання є невпинне Самооб'єднання; союз стає тоді об'єднаністю, трупом союзу або об'єднання — він стає суспільством... Союз не зв'язаний ні природними, ні духовними узами» (стор. 294, 408, 416).

Щодо «природних уз», то, незважаючи на «внутрішній опір» Санчо, вони існують у «Союзі» у вигляді панщинного селянського господарства, організації праці і т. д.; так само є в ньому «духов-

* Див. цей том, с. 199. *Ред.*

ні узи»[291] у вигляді філософії Санчо. Щодо іншого нам досить послатися на те, що ми не раз, включаючи розділ про «Союз», говорили про побудоване на поділі праці відособлення відносин, що протистоять індивідам.

«Словом, суспільство — *святе,* Союз — Твоє *власне багатство:* суспільство використовує Тебе, Союз використовується Тобою» і т. д. (стор. 418).

E. Додатки до вчення про Союз

Якщо досі ми не бачили ніякої іншої можливості прийти до «Союзу», крім бунту, то тепер ми довідуємося з «Коментарія», що «Союз егоїстів» існує вже «в сотнях тисяч» примірників як одна з сторін існуючого буржуазного суспільства і що він доступний нам без усякого бунту і без усякого «Штірнера». Санчо показує нам потім

«такі союзи в житті. Фауст перебуває всередині такого союзу, коли він викрикує: Тут я *людина*» (!), «тут я смію бути нею[292], — у Гете це написано навіть чорним по білому» («але Гуманусом називається Святий», див. Гете[293], пор. «Книгу»)... «Якби Гесс придивився уважніше до дійсного життя, він побачив би сотні тисяч таких — почасти скороминущих, почасти тривалих — егоїстичних союзів».

Санчо збирає потім «дітей» для гри перед вікнами Гесса, змушує «кількох добрих знайомих» повести Гесса в шинок, змушує його побратися з своєю «коханою».

«Зрозуміло, Гесс не помітить, які багаті ці тривіальні приклади змістом і як безконечно відмінні вони від святих суспільств і навіть від братського, людського суспільства святих соціалістів» (Санчо contra * Гесс, Віганд, стор. 193, 194).

Так само вже на стор. 305 «Книги» «об'єднання для матеріальних цілей та інтересів» ласкаво вважається добровільним союзом егоїстів.

Таким чином, «Союз» зводиться тут, з одного боку, до буржуазних асоціацій і акціонерних товариств, а з другого — до всіляких бюргерських гуртків для розваги, пікніків тощо. Що перші цілком належать до *сучасної епохи* — це відомо, і що останні належать до неї не в меншій мірі — так само відомо. Хай Санчо розгляне «союзи» якої-небудь попередньої епохи, наприклад епохи феодалізму, або ж «союзи», що існують у інших націй, наприклад, в італійців, англійців і т. д., аж до «союзів» дітей, щоб зрозуміти, в чому відмінність між ними. Цим новим тлумаченням вчення про «Союз» він лише підтверджує зашкарублість свого консерватизму. Санчо, який увібрав у свою, нібито нову, установу все буржуазне суспільство, оскільки воно виявилося близьким його серцю, намагається в своїх додатках запевнити нас, що

* — проти. *Ред.*

в його «Союзі» будуть і розважатись, і до того ж розважатись найбільш традиційним способом. Наш простак, звичайно, не замислюється над тим, які незалежно від нього існуючі відносини дають — або не дають — йому можливість «супроводити кількох добрих знайомих у шинок».

Перероблена тут на штірнерівський лад, виникла на основі чуток, що долетіли до Берліна, ідея перетворити все суспільство в добровільні групи належить Фур'є. Але у Фур'є ця ідея передбачає цілковите перетворення сучасного суспільства і грунтується на критиці існуючих «союзів», якими так захоплюється Санчо, та всієї їхньої нудьги. Фур'є, описуючи ці сучасні спроби розваги, показує їх зв'язок з існуючими відносинами виробництва й спілкування і полемізує проти них; а Санчо далекий від думки критикувати їх, він збирається пересадити їх цілком у свій новий лад, що несе людям щастя, лад «взаємної угоди», доводячи цим ще раз, як міцно тримає його в полоні існуюче буржуазне суспільство.

На закінчення Санчо виголошує ще таку oratio pro domo *, тобто на захист «Союзу».

«Чи є союз, в якому більшість дає себе обманювати щодо своїх найприродніших і найочевидніших інтересів, союзом егоїстів? Чи ж егоїсти об'єдналися там, де один є рабом і кріпаком іншого?... Суспільства, в яких потреби одних задовольняються за рахунок інших, в яких, наприклад, одні можуть задовольнити потребу у відпочинку завдяки тому, що інші змушені працювати до виснаження... ці свої «егоїстичні союзи»... Гесс... ототожнює з *штірнерівським* Союзом егоїстів» (стор. 192, 193).

Отже, Санчо висловлює благочестиве побажання, щоб в його заснованому на взаємній експлуатації «Союзі» всі члени були однаково сильні, пронозливі і т. д. і т. д., щоб кожен експлуатував інших у такій самій мірі, в якій вони експлуатують його, і щоб ні один не був «обманутий» щодо своїх «найприродніших і найочевидніших інтересів» і не міг «задовольнити своїх потреб за рахунок інших людей». Ми бачимо тут, що Санчо визнає «природні й очевидні інтереси» і «потреби» всіх, тобто *рівні* інтереси та потреби. Згадаймо, далі, що, згідно з стор. 456 «Книги», «оббирання» є «моральною ідеєю, навіяною цеховим духом», а для людини, яка дістала «мудре виховання», воно лишається «настирливою ідеєю, від якої не захистить ніяка свобода думки». Санчо «дістає свої думки згори і лишається при них» (там же). Ця рівна сила всіх полягає, на його вимогу, в тому, що кожен повинен стати «*всесильним*», тобто, що всі повинні стати *безсилими* у відношенні один до одного — цілком послідовна вимога, що збігається з ідилічним прагненням дрібного буржуа до торгашеського світу, в якому кожен знаходить свою вигоду. Або ж наш святий раптом ні з того, ні з сього починає припускати, що існує суспіль-

* Буквально: промова на захист свого дому; в переносному розумінні: промова на захист своєї справи. *Ред.*

ство, в якому кожен може задовольняти безперешкодно свої потреби, не роблячи цього «за рахунок інших», а в такому разі теорія експлуатації знову стає безглуздою парафразою дійсних відносин індивідів між собою.

Після того як Санчо в своєму «Союзі» «поглинув» інших і вжив їх як їжу, перетворивши, таким чином, стосунки із світом у стосунки з самим собою, він переходить від цього посереднього самовтішання до прямого самовтішання, поїдаючи самого себе.

С. Моє самовтішання

Філософія, яка проповідує втіху, є в Європі такою ж давньою, як і школа кіренаїків [294]. Як у давнину застрільниками цієї філософії були *греки*, так за нових часів ними є *французи*, і до того ж завдяки тим самим підставам, бо їх темперамент та їх суспільство особливо схиляли їх до втіхи. Філософія втіхи завжди була лише дотепною фразеологією певних суспільних кіл, які користувалися привілеєм втіхи. Не кажучи вже про те, що спосіб і зміст їх втіхи завжди визначались усім ладом решти суспільства і мали всі його суперечності,— філософія втіхи ставала пустою *фразою*, як тільки вона починала претендувати на загальне значення і проголошувала себе життєрозумінням суспільства в цілому. Вона опускалась у цих випадках до рівня повчального моралізування, до софістичного прикрашання існуючого суспільства або ж перетворювалась у свою протилежність, оголошуючи втіхою вимушений аскетизм.

За нових часів філософія втіхи виникла разом із занепадом феодалізму і перетворенням феодального сільського дворянства в жадібну до втіх і марнотратну придворну знать часів абсолютної монархії. У цієї знаті філософія втіхи зберігає ще форму безпосереднього наївного життєрозуміння, що дістало своє вираження у мемуарах, віршах, романах і т. д. Справжньою філософією вона стає тільки у деяких письменників революційної буржуазії, які, з одного боку, щодо своєї освіти і способу життя були причетні до придворних кіл, а з другого — поділяли більш загальний напрям думок буржуазії, що випливав з більш загальних умов існування цього класу. Тому вони дістали визнання в обох класів, хоч із зовсім різних точок зору. Коли у дворянства ця фразеологія застосовується виключно до вищого стану і умов життя цього стану, то буржуазія узагальнює її і застосовує до кожного індивіда без розрізнення; таким чином, буржуазія абстрагує теорію втіхи від умов життя цих індивідів, перетворюючи її тим самим у заяложену і лицемірну моральну доктрину. Коли дворянство було повалене дальшим ходом розвитку і буржуазія вступила в конфлікт з своєю протилежністю, пролетаріатом, дворянство стало ханжеськи-релігійним, а буржуазія — піднесено-мораль-

ною і суворою в своїх теоріях, або ж впала у згадане вище лицемірство, хоч дворянство на практиці зовсім не відмовилось від втіх, а в буржуазії втіха набрала навіть офіційної економічної форми — форми *розкоші* *.

Зв'язок втіх індивідів кожної епохи з класовими відносинами і породжуючими їх умовами виробництва й спілкування, в яких живуть ці індивіди, обмеженість колишніх форм втіхи, які перебували поза дійсним змістом життя людей і суперечили йому, зв'язок усякої філософії втіхи з тими формами втіхи, які вона знаходить у дійсності, і лицемірство подібної філософії, що звертається до всіх індивідів без розрізнення, — все це, звичайно, могло бути виявлене лише тоді, коли можна було приступити до критики умов виробництва і спілкування існуючого ладу, тобто коли протилежність між буржуазією і пролетаріатом породила комуністичні і соціалістичні погляди. Цим було винесено смертний вирок усякій моралі — чи то буде мораль аскетизму, чи втіхи.

Наш вульгарний, моралізуючий Санчо, звичайно, гадає, як видно з усієї його «Книги», що справа зводиться тільки до нової моралі, до життєрозуміння, що здається йому новим, до того, щоб «вибити з своєї голови» деякі «настирливі ідеї», після чого всі будуть задоволені своїм життям, зможуть втішатися ним. Розділ про самовтішання міг би, в кращому разі, подати під новою етикеткою ті самі фрази і сентенції, які Санчо уже так часто проповідував нам для свого «самовтішання». Вся оригінальність цього розділу вичерпується тим, що Санчо *переносить у небеса* і по-філософському перетлумачує на німецький лад усяку втіху, надавши їй назву «*самовтішання*». Коли французька філософія втіхи XVIII століття принаймні змальовувала в дотепній формі веселий і легковажний спосіб життя тодішнього суспільства, то вся фривольність Санчо зводиться до таких висловів, як «поглинення», «розтрачання», до таких образних висловів, як «світло»

---

* Далі в рукопису перекреслено: «В середні віки втіхи були цілком класифіковані; кожний стан мав свої окремі втіхи і свій окремий спосіб втішатися. Дворянство було станом, який мав привілей — жити виключно для втіхи, тоді як у буржуазії існував уже розрив між працею і втіхою, і втіха була підпорядкована праці. Кріпаки — клас, призначений тільки для праці,— користувались тільки дуже нечисленними і обмеженими втіхами, які випадали на їх долю скоріше випадково, залежали від примхи їх панів та від інших випадкових обставин і їх навряд чи можна брати до уваги.— При пануванні буржуазії втіхи сприйняли свою форму від класів суспільства. Втіхи буржуазії визначались матеріалом, створеним цим класом на різних ступенях його розвитку, і їм було надано — як індивідами, так і дедалі більшим підпорядкуванням втіх грошовій наживі — того сумного характеру, яким вони відзначаються й досі. Втіхи пролетаріату,— через довгий робочий день, внаслідок чого потреба у втіхах була доведена до найвищої точки, а, з другого боку, завдяки якісній і кількісній обмеженості доступних для пролетарів втіх, — набрали своєї теперішньої грубої форми.— Втіхи всіх дотеперішніх станів і класів повинні були взагалі бути або хлоп'ячими, стомлюючими, або грубими, бо вони завжди були відірвані від загальної життєдіяльності індивідів, від справжнього змісту їх життя і більш-менш зводились до того, що беззмістовній діяльності давався мнимий зміст. Критика цих існуючих досі втіх могла, звичайно, початися лише тоді, коли протилежність між буржуазією і пролетаріатом розвинулась настільки, що можливою стала і критика існуючого способу виробництва і спілкування». *Ред.*

(мова йде, очевидно, про свічку), і до природно-наукових спогадів, які приводять або до белетристичної нісенітниці на зразок того, що рослина «всмоктує повітря ефіру», що «співучі птахи їдять жуків», або ж до такої, наприклад, дурниці, що свічка спалює сама себе. Зате ми знову втішаємось усією урочистістю і серйозністю виступів проти «Святого», про якого ми довідуємось, що «Святе» в образі «покликання — призначення — завдання», у вигляді «ідеалу» псувало досі людям їх самовтішання. Не спиняючись на тих більш-менш брудних формах, в яких поняття «сам» у «самовтішанні» не є тільки пустою фразою, ми все ж повинні ще раз якнайстисліше викласти читачеві махінації, які Санчо чинить проти Святого, з тими незначними модуляціями, що трапляються в цьому розділі.

«Покликання, призначення, завдання, ідеал» є, повторимо тут коротко, або

1) уявленням про революційні завдання, які диктують матеріальні умови якому-небудь пригнобленому класові; або

2) простою ідеалістичною парафразою або ж відповідним свідомим вираженням тих способів діяльності індивідів, які відособились у результаті поділу праці в різні самостійні професії; або

3) свідомим вираженням, якого набирає існуюча в кожний даний момент для індивідів, класів, націй необхідність утверджувати своє становище з допомогою якої-небудь цілком певної діяльності; або

4) ідеально вираженими в законах, у моралі і т. д. умовами існування пануючого класу (зумовленими попереднім розвитком виробництва), які ідеологи цього класу, більш-менш свідомо, теоретично перетворюють у щось самодостатнє і які можуть уявлятися в свідомості окремих індивідів цього класу як покликання і т. д.; проти індивідів пригнобленого класу пануючий клас висуває їх як життєву норму, почасти як прикрашання або усвідомлення свого панування, почасти ж як моральний засіб цього панування. Тут, як і взагалі щодо ідеологів, слід зауважити, що вони неминуче ставлять предмет на голову і вважають свою ідеологію творчою силою і метою всіх суспільних відносин, тимчасом як у дійсності вона є лише їхнє вираження і симптом.

Про нашого Санчо ми знаємо, що він має найнепохитнішу віру в ілюзії цих ідеологів. Оскільки люди, залежно від різних умов свого життя, створюють про себе, тобто про людину, різні уявлення, то Санчо гадає, що різні уявлення створили різні умови життя і таким чином оптові фабриканти цих уявлень, тобто ідеологи, встановили своє панування над світом. Пор. стор. 433.

«Мислячі панують у світі», «думка панує над світом»; «попи або шкільні наставники» «вбивають собі всяку дурницю в голову», «вони уявляють собі людський ідеал», до якого повинні пристосовуватися інші люди (стор. 422).

Санчо навіть знає точно той умовивід, завдяки якому люди були змушені скоритися примхам шкільних наставників і через свою дурість самі скорилися їм:

«Оскільки для Мене» (шкільного наставника) «це *мислима* річ, то це *можливо* для людей; оскільки це можливо для людей, то отже вони такими і *повинні* були бути, отже в цьому було їх *покликання;* і, нарешті, до людей треба підходити тільки з точки зору цього *покликання,* тільки як до *покликаних.* А дальший висновок? Не окрема особа є людиною, а *думка, ідеал* є Людина — Рід — Людство» (стор. 441).

Всі ті колізії з самим собою або з іншими, в які вступають люди завдяки дійсним умовам свого життя, здаються нашому шкільному наставникові Санчо як колізії між людьми і уявленнями про життя «Людини», уявленнями, що їх вони або самі вбили собі в голову, або дали вбити собі в голову шкільним наставникам. Якби вони вибили з голови ці уявлення, то «як щасливо» могли б «жити ці бідолахи», які б вони могли робити «успіхи», тимчасом як тепер вони повинні «танцювати під дудку шкільних наставників і поводирів»! (стор 435). (Найнікчемніший з цих «поводирів» — наш Санчо, бо він водить за носа тільки *самого себе.*) Якби, наприклад, люди не забрали собі в голову майже завжди і скрізь — як у Китаї, так і у Франції,— що вони терплять від перенаселення, то який би виявився раптом у цих «бідолах» лишок у всіляких засобах до життя.

Під приводом міркування про можливість і дійсність Санчо намагається тут знову заспівати свою стару пісню про панування Святого. Можливим є для нього все те, що який-небудь шкільний наставник може вбити собі в голову про мене,— причому для Санчо, звичайно, неважко довести, що ця можливість не має іншої дійсності, крім як в його голові. — Урочисте твердження Санчо, що «за словом *можливий* приховувалось багате на такі глибокі наслідки непорозуміння тисячоліть» (стор. 441), доводить досить переконливо, що він ніяк не може сховати за словами ті наслідки, які випливають з його таких глибоких непорозумінь відносно тисячоліть.

Це міркування про «збіг можливості і дійсності» (стор. 439), про те, чим люди можуть бути, і про те, що вони є, міркування, яке так добре гармонує з його колишніми наполегливими умовляннями здійснити все, що людина спроможна зробити, і т. д., приводить його, однак, до деяких відступів відносно матеріалістичної *теорії обставин*, яку ми зараз обговоримо докладніше. Але спочатку наведемо ще один приклад його ідеологічного перекручення. На стор. 428 він ототожнює питання: «як можна забезпечити собі життя», з питанням: «як створити в собі істинне Я» (або ж «життя»). Згідно з тією ж самою сторінкою, разом з його новою моральною філософією припиняється «страх за життя» і почина-

ється «марнування» його. Яка чудотворна сила цієї його нібито нової моральної філософії,— наш Соломон пророкає ще «красномовніше» в такому вислові:

«Вважай Себе більш могутнім, ніж визнають Тебе інші, і Ти будеш могутнішим; більше Себе цінуй, і Ти матимеш більше» (стор. 483).

Дивись вище, в розділі про «Союз», спосіб Санчо добувати собі власність *.

Перейдемо тепер до його *теорії обставин.*

«У людини немає покликання, а є тільки сили, *які* і виявляються там, де вони є,— бо ж їх буття й полягає тільки в їх виявленні — і які, як саме життя, не можуть бути бездіяльними... Кожен застосовує в кожну мить стільки сили, скільки він її має» («реалізуйте Свою цінність, наслідуйте сміливих, хай кожен з Вас буде всемогутнім Я» і т. д.,— говорив вище Санчо)... «Зрозуміло, сили можна зміцнити і примножити, особливо коли є ворожа відсіч або дружнє сприяння, але там, де не видно їхнього застосування, можна бути упевненим в їх відсутності. Можна з каменя викресати вогонь, але без удару — вогню не буде; так само й людина потребує *поштовху.* Тому веління застосовувати свої сили було б зайвим і безглуздим, бо сили завжди діяльні вже самі по собі... Сила, це — лише простіше позначення для прояву сили» (стор. 436, 437).

«Згідний з собою егоїзм», який довільно пускає в хід або лишає бездіяльними свої сили чи здібності, який застосовує до них jus utendi et abutendi **, тут раптом зовсім несподівано летить шкереберть. Виявляється, що сили, якщо вони є, діють самостійно, незважаючи на «сваволю» Санчо; вони діють як хімічні або механічні сили, незалежно від наділеного ними індивіда. Ми дізнаємося далі, що ніякої сили немає, коли не можна помітити її прояву; причому тут же вводиться поправка, що сила для свого прояву потребує *поштовху.* Але як вирішуватиме Санчо, чого саме бракує при відсутності прояву сили: *поштовху* чи самої *сили,*— цього ми не узнаємо. Зате наш єдиний природодослідник повчає нас, що «можна викресати з каменя вогонь»,— приклад, невдалішого за який, як це завжди буває з Санчо, не можна й придумати. Санчо думає, як простакуватий наставник сільської школи, що коли він викрешує вогонь, то вогонь добувається з каменя, де він був до того в прихованому вигляді. Але кожний четвертокласник зуміє пояснити йому, що при цьому способі добування вогню з допомогою тертя сталі і каменя, способі, давно забутому в усіх цивілізованих країнах, частинки відокремлюються від сталі, а не від каменя, причому частинки розпікаються саме завдяки цьому тертю; що, отже, «вогонь», який для Санчо не є певним, виникаючим при певній температурі, відношенням певних тіл до деяких інших тіл, зокрема до кисню, а є самостійною річчю, «елементом», настирливою ідеєю, «Святим»,— що цей вогонь до-

---

* Див. цей том, с. 352—356. *Ред.*

** — право вживання і зловживання, тобто право розпоряджатися річчю самовільно. *Ред.*

бувається не з каменя і не з сталі. З таким же успіхом Санчо міг би сказати: з хлору виходить білене полотно, але коли немає «поштовху», са́ме *небіленого* полотна, то «нічого не виходить». З цього приводу ми, для «самовтішання» Санчо, відзначимо один факт, який раніше стався у сфері «єдиного» природознавства. В оді про злочин можна прочитати:

«Чи чуєш як *гуркоче* грім далеко,
Хіба не *бачиш* ти *мовчання* неба,
Що сповнене передчуття сумного?» («Книга», стор. 319).

Грім гуркоче, а небо мовчить. Отже, Санчо знає якесь інше місце, крім неба, звідки лунає грім. Санчо помічає, далі, мовчання неба з допомогою свого органу *зору* — фокус, якого ніхто за ним не повторить. Або ж Санчо *чує* грім і *бачить* мовчання, причому обидва ці явища відбуваються одночасно.— Ми бачили, як у Санчо в тому місці, де говориться про «привид», гори являли «дух піднесеності» *. Тут мовчазне небо являє у нього дух передчуття.

А втім, не ясно, чому тут Санчо так обурюється «велінням застосовувати свої сили». Адже це веління може стати відсутнім «поштовхом», тим «поштовхом», який, правда, не може діяти на камінь, але дієвість якого Санчо може спостерігати при навчальних заняттях будь-якого батальйону. Що «веління» це є «поштовхом» навіть для його слабих сил, це випливає хоч би вже з того, що воно стає для нього «каменем спотикання» **.

Свідомість є теж сила, яка, за викладеним вище вченням, теж «є завжди сама по собі діяльною». Згідно з цим Санчо повинен був би прагнути не до того, щоб змінити свідомість, а хіба тільки до того, щоб змінити «поштовх», який діє на свідомість,— але тоді вся його книга була б написана марно. Проте в даному разі він вважає свої моральні проповіді і «веління» цілком достатнім «поштовхом».

«Чим кожний може стати, тим він і стає. Несприятливі *обставини* можуть перешкодити природженому поетові стояти на висоті епохи і створювати великі твори, для яких цілком необхідна велика підготовка; але він писатиме вірші незалежно від того, чи буде він наймитом або ж йому пощастить жити при веймарському дворі. Природжений музикант займатиметься музикою, однаково, чи на всіх інструментах» (цю фантазію про «*всі* інструменти» він знайшов у Прудона. Дивись «Комунізм») «або ж тільки на пастуховій сопілці» (нашому шкільному наставнику тут, звичайно, пригадуються вергіліївські еклоги). «Природжений філософський розум зможе проявити себе або як університетський філософ, або як сільський філософ. Нарешті, *природжений дурень* завжди залишиться тупицею. І треба сказати, що природжені обмежені голови безперечно становлять найчисленніший клас людей. Та й *чому б у людському роді не бути* тим самим відмінностям, які зустрічаються в усякій породі тварин?» (стор. 434).

---

* Див. цей том, с. 123. *Ред.*

** Гра слів: «Anstoss» — «поштовх», «Stein des Anstosses»— «камінь спотикання». *Ред.*

Санчо і на цей раз вибрав свій приклад із звичайною незручністю. Коли прийняти всю його безглузду балаканину про природжених поетів, музикантів, філософів, то його приклад доводить, з одного боку, лише те, що природжений і т. д. *лишається* тим, чим він уже *є* від народження,— саме поетом і т. д.; а з другого боку, що природжений і т. д., оскільки він *стає*, розвивається, може «внаслідок несприятливих обставин» не стати тим, чим *він міг би стати*. Таким чином, його приклад, з одного боку, нічогісінького не доводить, а з другого — доводить протилежне тому, що треба було довести; з обох же боків разом, він доводить, що Санчо від народження або внаслідок обставин належить до «*найчисленнішого класу людей*». Зате він поділяє з цим класом і з своєю «тупістю» ту втіху, що він — *єдиний* «тупиця».

Санчо переживає тут пригоду з чарівним напоєм, приготовленим Дон-Кіхотом з розмарину, вина, маслинової олії і солі; як розповідає Сервантес у сімнадцятому розділі, Санчо, випивши цю суміш, цілих дві години підряд, у поті чола і з судорожними конвульсіями, виганяв її з обох каналів свого тіла. Матеріалістичний напій, випитий нашим хоробрим збройоносцем для свого самовтішання, очищає його від усього його егоїзму в надзвичайному розумінні слова. Ми бачили вище, що Санчо раптом втратив усю свою урочистість, згадавши про необхідність «поштовху», і відмовився від усіх своїх «здібностей», як колись єгипетські чарівники перед вошами Мойсея [295], тепер ми спостерігаємо два нові приступи малодушності: він схиляється також і перед силою «несприятливих *обставин*» і визнає, нарешті, навіть свою первісну фізичну організацію за щось таке, що спотворюється без усякого його сприяння. Що ж залишається ще у нашого збанкрутілого егоїста? Він не владен над своєю природженою фізичною організацією; «обставини» і «поштовх», під впливом яких вона розвивається, не доступні його контролю; «такий, яким він є щомиті, він» — не «свій власний витвір», а дещо створене взаємодіянням між його природними нахилами і обставинами, які впливають на них,— усього цього Санчо не заперечує більше. Нещасний «творець»! Найнещасніший «витвір»!

Але найстрашніше лихо приходить під кінець. Санчо, не вдовольняючись тим, що він уже давно повністю дістав tres mil azotes y trecientos en ambas sus valientes posaderas *, сам завдає собі під кінець ще один удар, і найголовніший, проголосивши себе *фанатиком роду*. І яким ще фанатиком! По-перше, він приписує родові поділ праці, бо робить його відповідальним за те, що одні люди — поети, другі — музиканти, треті — шкільні наставники; по-друге, він приписує родові існуючі фізичні та інтелектуальні вади «найчисленнішого класу людей» і робить його відпо-

* — три тисячі і триста ударів канчуком по дужих сідницях. *Ред.*

відальним за те, що при пануванні буржуазії більшість індивідів подібна до нього самого. Якщо дотримуватись його поглядів на природжені обмежені голови, то довелося б пояснювати теперішнє поширення золотухи тим, що «рід» дістає особливе задоволення в такому становищі, коли природжені золотушні конституції становлять «найчисленніший клас людей». Навіть найбільш звичайні матеріалісти і медики звільнилися від таких наївних поглядів задовго до того, як згідний з собою егоїст був «покликаний» «родом», «несприятливими обставинами» і «поштовхом» дебютувати перед німецькою публікою. Як раніше Санчо пояснював усю спотвореність індивідів, і тим самим їх відносин, настирливими ідеями шкільних наставників, не цікавлячись тим, як виникли ці ідеї, так тепер він пояснює цю спотвореність суто фізичним процесом народження. Він зовсім не замислюється над тим, що здатність дітей до розвитку залежить від розвитку батьків і що вся ця спотвореність, яка є при існуючих суспільних відносинах, виникла історично і так само історичним розвитком може бути знову знищена. Навіть природно виниклі родові відмінності, як, наприклад, расові і т. д., про які Санчо нічого не говорить, можуть і повинні бути усунуті історичним розвитком. Санчо, який з цього приводу крадькома заглядає в зоологію і при цьому робить відкриття, що «природжені обмежені голови» є найчисленнішим класом не тільки серед овець і волів, але також і серед поліпів та інфузорій, у яких зовсім немає голів, цей Санчо, мабуть, чув краєм вуха, що і породи тварин можна облагороджувати і шляхом схрещування порід створювати цілком нові, вищі види як для втіхи людей, так і для їх власного самовтішання. «Чому б не» зробити звідси нашому Санчо певний висновок і щодо людей?

Скористаємось цією нагодою, щоб «епізодично вставити» ті «перетворення», які Санчо робить щодо роду. Ми побачимо, що до роду він ставиться цілком так само, як і до Святого: чим більший шум він здіймає проти нього, тим більше він у нього вірить.

№ I. Ми вже бачили, що рід породжує поділ праці і виниклу при існуючих соціальних обставинах спотвореність, і *до того ж так*, що рід разом з його породженнями розглядається як щось незмінне за всіх обставин, як щось незалежне від контролю людей.

№ II.

«Рід реалізований уже завдяки нахилові; а те, що Ти робиш з цього нахилу» (за викладеним вище, треба було б власне сказати: те, що з нього роблять «обставини») «це є реалізація Тебе. Твоя рука цілком реалізована в розумінні роду, інакше вона була б не рукою, а, скажемо, лапою... Ти робиш з неї те, що хочеш і що можеш з неї зробити» (Віганд, стор. 184, 185).

Тут Санчо повторює в іншій формі сказане вже під № I.

Отже, з попереднього ми бачимо, що рід, незалежно від контролю індивідів і ступеня їх історичного розвитку, визначає

всі фізичні й духовні нахили, безпосереднє буття індивідів і, в зародку, поділ праці.

№ III. Рід лишається «поштовхом», який є тільки загальним вираженням для «обставин», що визначають розвиток первісного індивіда, знов-таки породжуваного родом. Рід є тут для Санчо саме тією таємничою силою, яку інші буржуа називають природою речей і якій вони приписують усі відносини, що не залежать від них, як буржуа, і тому незрозумілі для них у своєму взаємозв'язку.

№ IV. Рід як те, що «можливе для людини» і що становить «людську потребу», являє собою основу організації праці в «штірнерівському союзі», де те, що можливе для всіх, і те, що є спільною для всіх потребою, знов-таки розглядається як продукт роду.

№ V. Ми вже чули, яку роль відіграє в «Союзі» угода.

Стор. 462: «Коли доводиться вступати в угоду і в словесне спілкування, то Я, зрозуміло, можу скористатися тільки людськими засобами, які є в Моєму розпорядженні, оскільки Я разом з тим є людиною» (тобто екземпляром роду).

Таким чином, *мова* тут розглядається як продукт роду. Але тим, що Санчо говорить німецькою, а не французькою мовою, він зобов'язаний зовсім не родові, а обставинам. А втім, в усякій сучасній розвинутій мові природно виникле мовлення піднеслося до національної мови почасти завдяки історичному розвитку мови з готового матеріалу, як у романських і германських мовах, почасти завдяки схрещуванню і змішуванню націй, як в англійській мові, почасти завдяки концентрації діалектів в єдину національну мову, зумовленій економічною і політичною концентрацією. Само собою зрозуміло, що в свій час індивіди цілком візьмуть під свій контроль і цей продукт роду. А в «Союзі» говоритимуть мовою як такою, святою мовою, мовою Святого — староєврейською мовою, і саме арамейським діалектом, яким говорила «втілена сутність» — Христос. Це «спало» нам тут на думку «всупереч сподіванню» Санчо, і спало «виключно тому, що — як Нам здається — це могло б сприяти з'ясуванню всього іншого».

№ VI. На стор. 277, 278 ми дізнаємося, що «рід розкривається в народах, містах, станах, всіляких корпораціях» і, нарешті, в «сім'ї», і тому цілком природно, що він досі «робив історію». Таким чином, тут уся попередня історія, аж до нещасливої історії Єдиного, стає продуктом «роду», і до того ж на тій достатній підставі, що ця історія об'єднувалась іноді під назвою історії *людства, тобто* роду.

№ VII. У наведених положеннях Санчо відніс за рахунок *роду* більше, ніж будь-який смертний до нього, і тепер він резюмує це в такому положенні:

«Рід є *Ніщо*... рід є тільки щось *мислиме*» (дух, привид і т. д.) (стор. 239).

На закінчення виходить, що це санчовське «*Ніщо*», тотожне з «*мислимим*», аж нічого не означає, бо ж і сам Санчо є «творче Ніщо», а рід, як ми бачили, творить дуже багато — і до того ж може спокійнісінько лишатися «Нічим». Про це Санчо розповідає на стор. 456:

«*Буття* нічому не є виправданням; мислиме є цілком так само, як і немислиме».

Починаючи з 448-ої сторінки Санчо плете на протязі тридцяти сторінок довжелезний джгут, щоб викресати «вогонь» з мислення і з критики згідного з собою егоїста. Ми вже зазнали надто багато проявів його мислення і його критики, щоб ще раз «ображати» * читача злиденною юшкою Санчо. Досить буде однієї ложки цієї юшки.

«Чи думаєте Ви, що думки, наче птахи, вільно літають навкруги, так що кожен може спіймати котрусь з них і потім протипоставити її Мені як свою недоторканну власність? Усе, що літає навкруги, все це —Моє» (стор. 457).

Санчо порушує тут правила полювання щодо мислимих бекасів. Ми бачили, як багато наловив він думок, що літають навкруги. Він розраховував спіймати їх, насипавши їм на хвіст солі Святого. Цю колосальну суперечність між його дійсною власністю у сфері мислення і його ілюзією щодо цього можна навести як класичний і наочний приклад усієї його власності у надзвичайному розумінні. Саме цей контраст і становить його *самовтішання*.

6. Пісня пісень Соломона, або Єдиний

Cessem do sabio Grego, e do Troiano,
As navegaçoẽs grandes que fizeram;
Calle-se de Alexandro, e de Trajano
A fama das victorias que tiveram,
— — — — — — — — — — — — — —
Cesse tudo o que a Musa antigua canta,
Que outro valor mais alto se alevanta.
E vós, Spreïdes minhas...
Dai-me huma furia grande, e sonorosa,
E naõ de agreste avena, on frauta ruda;
Mas de tuba canora, e bellicosa
Que o peito accende, e o côr ao gesto muda **,

* Гра слів: «Anstoss» означає «поштовх», а також «ображання». *Ред.*

** — Досить славити лукавця Одіссея,
Його блукання в далях океану,
Оспівувати подвиги Енея,
Звитяги Александра і Траяна,
— — — — — — — — — — — — — —
І все, що муза давня оспівала.
Хтось інший, гідніший, предмет поета
Тепер несе.
І ви, о німфи Шпре...

навчіть мене, о німфи Шпре, пісні, гідної героїв, що б'ються на ваших берегах проти Субстанції і Людини, пісні, яка розіллється по всьому світу і яку співатимуть в усіх країнах,— бо мова йде про людину, яка зробила —

Mais do que promettia a força humana *,

більше, ніж може зробити просто «людська» сила,— про людину, яка

...edificára
Novo reino que tanto sublimára **,

яка створила нове царство в далекій країні, створила «Союз» — мова йде тут про

tenro, e novo ramo florescente
De huma arvore de Christo, mais amada ***,

про того, хто є

certissima esperança
Do augmento da pequena Christiandade,

«для малодушного християнства найвірнішою запорукою зростання» — словом, мова йде про щось «ще ніколи нечуване», про «Єдиного» ****.

Все, що ми зустрінемо в цій, нечуваній ще, Пісні пісень про Єдиного, вже раніше подано в «Книзі». Ми згадуємо про цей розділ тільки заради порядку; щоб це можна було зробити належно, ми залишили розгляд деяких пунктів до цього місця, а інші ми коротко тут повторимо.

Санчовське «Я» проробило повний цикл переселення душ. Ми вже бачили його як згідного з собою егоїста, панщаного селянина, торговця думками, нещасного конкурента, власника, як раба, в якого відривають ногу, бачили його в образі Санчо, висадженого в повітря внаслідок взаємодії між народженням і обставинами, і ще в сотні інших виглядів. Тут він прощається з нами у вигляді «*Нелюдини*»,— під тим же девізом, під яким він урочисто вступив в обитель Нового завіту.

«*Дійсною* людиною є тільки — *Нелюдина*» (стор. 232).

Це одне з тисячі й одного рівнянь, в яких Санчо викладає свою легенду про Святого.

Мені даруйте голос той натхненний
І грізний, щоб не сопілка проста
Була у мене, а ріг гучний воєнний
На героїчний подвиг закликав. *Ред.*

* — Більше, ніж силі людській
Дано... *Ред.*

** — ... із славою
Збагатила світ новою державою. *Ред.*

*** — ... ніжну, юну і квітучу віть
Христом улюбленого древа. *Ред.*

**** Пор. Камоенс, «Лузіади», I, 1—7.

Поняття «людина» не є дійсна людина.
Поняття «людина» = «Людина».
«Людина» = недійсна людина.
Дійсна людина = не-людина.
= Нелюдина.

«Дійсною людиною є тільки — Нелюдина».

Санчо намагається усвідомити собі цю нехитру тезу з допомогою таких перетворень:

«Не так-то вже важко висловити в скупих словах, що таке Нелюдина; це — людина, що не відповідає поняттю людського. Логіка називає таке судження безглуздим. Хіба ми мали б право висловити судження, що хтонебудь може бути людиною, не будучи людиною, якби не була допущена гіпотеза, що поняття людини може бути відокремлене від існування, сутність — від явища? Говорять: такий-то, хоч і здається людиною, але він не людина. Протягом довгого ряду століть люди повторювали це безглузде судження, більше того — протягом усього цього довгого часу існували тільки не-люди. Який окремий індивід міг би вважатися відповідним своєму поняттю?» (стор. 232).

Покладена і тут в основу фантазія нашого шкільного наставника — фантазія про того шкільного наставника, який створив собі ідеал «Людини» і «вбив його в голову» іншим людям,— становить основний зміст «Книги».

Санчо називає гіпотезою думку, що можна відокремити одне від одного поняття «людини» та її існування, її сутність і явище,— наче в самих його словах не виражена вже можливість цього відокремлення. Коли він говорить: «*поняття*», він говорить про щось відмінне від «*існування*»; коли він говорить: «*сутність*», він висловлює щось відмінне від «*явища*». Не він протиставить ці *вирази* один одному, але самі вони — вираження певної протилежності. Тому питання могло б полягати тільки в тому, чи можна підводити що-небудь під ці точки зору; а щоб відповісти на це питання, Санчо повинен був би розглянути дійсні відносини людей, які дістали в цих метафізичних відносинах лише інші назви. А втім, власні міркування Санчо про згідного з собою егоїста і про бунт показують, як відривається одна точка зору від іншої, а його міркування про особливість, можливість і дійсність — у «Самовтішанні» — показують, як можна ці точки зору одночасно і відривати одну від одної і з'єднувати воєдино.

Безглузде судження філософів про те, що дійсна людина не є людина, являє собою тільки найбільш універсальне, всеосяжне у сфері абстракції вираження фактично існуючої універсальної суперечності між відносинами і потребами людей. Безглузда форма абстрактної тези цілком відповідає безглуздю доведених до краю відносин буржуазного суспільства, подібно до того як безглузде міркування Санчо про його оточення — «вони — егоїсти і вони — не-егоїсти» — відповідає фактичній суперечності між буттям німецьких дрібних буржуа і їх завданнями, які

нав'язані їм існуючими відносинами і які містяться в них самих у вигляді благочестивих побажань та помислів. А втім, філософи оголосили людей нелюдськими не тому, що вони не відповідали поняттю людини, а тому, що поняття людини у цих людей не відповідало істинному поняттю людини, або тому, що у них не було істинної свідомості про людину. Tout comme chez nous [296], як це подає нам «Книга», де Санчо також визнає людей не-егоїстами лише тому, що у них немає істинної свідомості егоїзму.

Про цілком безспірну тезу, що *уявлення* про людину не є *дійсна* людина, що уявлення про річ не є сама ця річ,— про цю тезу, яка застосовна також до каменя і до уявлення про камінь і відповідно до якої Санчо повинен був би сказати, що дійсний камінь є не-камінь, можна було б не згадувати, зважаючи на її безмірну тривіальність і безсумнівну достовірність. Але відома вже нам фантазія Санчо, нібито люди досі потрапляли у вир лиха тільки внаслідок панування уявлень і понять, дозволяє йому знов пов'язати з цією тезою свої старі висновки. Стара думка Санчо, нібито досить вибити з *голови* певні уявлення, щоб усунути із *світу* ті відносини, якими породжені ці уявлення, ця думка наводиться тут у тій формі, що досить вибити з голови уявлення «*людина*», щоб покінчити з тими дійсними відносинами, які тепер визнаються *нелюдськими*,— однаково, чи буде цей предикат «нелюдський» судженням індивіда, який перебуває в суперечності з своїми відносинами, або ж судженням існуючого势 пануючого суспільства про підлеглий клас, що виходить за межі цього суспільства. Вийнятий з моря і пересаджений в Купферграбен кит, якби він мав свідомість, звичайно, оголосив би це створене «несприятливими обставинами» становище чимсь суперечним природі кита, хоч Санчо міг би йому довести, що воно відповідає природі кита вже тому, що є його, кита, власним становищем,— цілком так само міркують за певних обставин і люди.

На стор. 185 Санчо порушує важливе питання:

«Але як приборкати нелюдину, що сидить у кожному окремому індивіді? Як зробити, щоб разом з людиною не випустити на волю і нелюдину? У лібералізму є смертельний ворог, непереможний антагоніст, як у бога — диявол: поруч з людиною завжди стоїть нелюдина, егоїст, окремий індивід. Держава, суспільство, людство не можуть здолати цього диявола».

«Коли ж настане кінець тисячоліття, сатана буде звільнений з в'язниці своєї і вийде спокушати народи, що живуть на чотирьох кутках землі, Гога і Магога, і збирати їх на лайку... І вийшли на широту землі і оточили табір святих і місто улюблене» (Одкровення Іоанна, 20, 7—9).

Питання в тому вигляді, як його розуміє сам Санчо, зводиться знов-таки просто до безглуздя. Він гадає, нібито люди досі завжди складали собі поняття про людину, а потім завойовували собі свободу лише в тій мірі, в якій це необхідно було, щоб здійснити в собі дане поняття, і нібито міра завойованої свободи визначалась кожного разу їх відповідним уявленням про ідеал людини; при

цьому в кожному індивіді неминуче позначався, мовляв, певний залишок, який не відповідав даному ідеалові і через те як «нелюдський» залишався незвільненим або ж ставав вільним лише malgré eux *.

В дійсності ж, звичайно, все це відбувалося так, що люди завойовували собі свободу кожного разу остільки, оскільки це диктувалось їм і допускалось не їх ідеалом людини, а існуючими продуктивними силами. В основі всіх завоювань свободи, що відбувалися досі, лежали, проте, обмежені продуктивні сили; зумовлене цими продуктивними силами, недостатнє для всього суспільства виробництво робило можливим розвиток лише в тому вигляді, що одні особи задовольняли свої потреби за рахунок інших, і тому одні — меншість — діставали монополію розвитку, а інші — більшість — внаслідок постійної боротьби за задоволення найнеобхідніших потреб були тимчасово (тобто до породження нових революціонізуючих продуктивних сил) позбавлені можливості будь-якого розвитку. Таким чином, суспільство розвивалось досі завжди в рамках протилежності, яка в стародавні часи була протилежністю між вільними і рабами, в середні віки — між дворянством і кріпаками, в нові часи — між буржуазією і пролетаріатом. Цим пояснюється, з одного боку, ненормальний, «нелюдський» спосіб задоволення пригнобленим класом своїх потреб, а з другого — вузькість рамок, усередині яких відбувався розвиток спілкування, а з ним і всього пануючого класу; ця обмеженість розвитку полягає, таким чином, не тільки в тому, що один клас відстороняється від розвитку, але і в розумовій обмеженості того класу, який робить це відсторонення; «нелюдське» стає властивим також і для пануючого класу.— Це так зване «нелюдське» — такий же продукт сучасних відносин, як і «людське»; це — їх негативна сторона, це — обурення, яке не грунтується ні на якій новій революційній продуктивній силі і яке спрямоване проти панівних відносин, що грунтуються на існуючих продуктивних силах, і проти способу задоволення потреб, відповідних цим відносинам. Позитивний вираз «людський» відповідає певним, *пануючим* на певному ступені розвитку виробництва відносинам і зумовленому ними способу задоволення потреб,— подібно до того як негативний вираз «нелюдський» відповідає спробам заперечувати всередині існуючого способу виробництва ці панівні відносини і пануючий при них спосіб задоволення потреб, спробам, які щодня все знову породжуються цим же самим ступенем виробництва.

Така всесвітньо-історична боротьба зводиться для нашого святого до простої колізії між святим Бруно і «масою». Пор. всю критику гуманного лібералізму, особливо стор. 192 і наст.

* — незалежно від їх волі. *Ред.*

Отже, наш простакуватий Санчо із своїм простакуватим висловом про нелюдину і з своїм уявленням про людину, що викидає саму Себе з голови, завдяки чому зникне також нелюдина і вже не буде ніякого мірила для індивідів, приходить кінець кінцем до такого результату. Фізичне, інтелектуальне й соціальне спотворення і поневолення, на яке приречений індивід існуючими відносинами, Санчо визнає за індивідуальність і особливість цього індивіда; як найординарніший консерватор, він спокійнісінько визнає ці відносини, цілком задовольнившись тим, що він вибив з своєї голови уявлення філософів про ці відносини. Подібно до того як тут він оголошує нав'язану індивідові випадковість його індивідуальністю, так раніше (пор. «Логіку»), говорячи про Я, він абстрагувався не тільки від усякої випадковості, а й взагалі від усякої індивідуальності *.

Здобутий ним таким чином «нелюдський» великий результат Санчо оспівує в нижчеподаному Kyrie eleison **, який він вкладає в уста «Нелюдському»:

«Я був мерзенним, бо шукав своє *краще Я* поза Собою;
«Я був втіленням нелюдського, бо мріяв про *людське;*
«Я був схожий на праведників, які жадають свого *істинного Я* і назавжди залишаються *бідними грішниками;*
«Я мислив Себе тільки в порівнянні з кимсь іншим;
«Я не був усім в усьому, не був — *єдиним;*
«Але тепер я перестаю вже уявляти Собі самого себе втіленням нелюдського;
«Уже не вимірюю Себе міркою людини і не допускаю, щоб Мене так вимірювали інші;
«Перестаю визнавати щось над Собою» —
«Я був втіленням нелюдського раніше, але не такий я тепер, тепер Я — *Єдине!*» Алілуя!

Не будемо спинятися тут на тому, як «Нелюдське», яке, мимохідь кажучи, лише тому так зраділо, що *«повернулося спиною» «до самого себе* і до критика», до святого Бруно, як це «Нелюдське» «уявляє» тут — або ж не «уявляє» — *собі* само себе. Ми відзначимо тільки, що «Єдине», або ж «Єдиний», характеризується тут тим, що в дев'ятисотий раз намагається вибити з голови Святе, так що, як ми це в свою чергу змушені повторити в дев'ятисотий раз, все лишається по-старому, не кажучи вже про те, що це всього тільки благочестиве побажання.

Тут ми вперше маємо перед собою Єдиного. Санчо, посвячуваний, під наведене вище голосіння, в рицарі, дістає тепер своє нове, благородне ім'я. Санчо приходить до своєї єдиності завдяки тому, що він викидає з голови «Людину». Разом з тим він перестає «мислити себе тільки в порівнянні з кимсь іншим» і «визнавати що-небудь над собою». Він стає незрівнянним. Це знову все

* Див. цей том, с. 236—238. *Ред.*
** — господи помилуй. *Ред.*

та сама стара фантазія Санчо, нібито не потреби індивідів, а уявлення, ідеї, «Святе» — тут в образі «Людини» — є єдиною tertium comparationis * і єдиним *зв'язком* між індивідами **. Він викидає з голови *уявлення* і стає завдяки цьому *єдиним*.

Щоб стати «єдиним» в уживаному ним розумінні слова, він повинен довести нам насамперед свою *свободу від передумов*.

Стор. 470: «*Твоє* мислення має передумовою не *мислення*, а *Тебе*. Отже, Ти все ж подаєш Себе? Так, але не Собі, а Своєму мисленню. До Мого мислення існую — Я. Звідси випливає, що Моєму мисленню не передує думка або що Моє мислення позбавлене будь-якої передумови. Бо передумова, якою Я є для Свого мислення, це не *створена мисленням*, не *мислена* передумова, це — власник мислення, і доводить ця передумова тільки, що мислення не що інше, як — власність».

«Ми готові допустити», що Санчо думає не раніше, ніж він думає, і що він — як і всякий інший — є щодо цього мислителем без передумов. Так само ми готові погодитися з ним у тому, що ніяка думка не може бути передумовою його буття, тобто що він створений не думками. Коли Санчо на хвилину абстрагується від усього свого ідейного мотлоху,— що́ при його убогому асортименті не так уже важко,— то залишиться його дійсне Я, але це його дійсне Я включене в рамки існуючих для нього дійсних відносин зовнішнього світу. Тим самим він на хвилину звільниться від усіх догматичних передумов, але зате тільки тепер почнуть існувати для нього *дійсні* передумови. І ці дійсні передумови є також передумовами і його *догматичних* передумов, які, хоче він того чи ні, будуть повертатися до нього разом з дійсними передумовами доти, поки він не доб'ється інших дійсних, а разом з ними й інших догматичних передумов, або ж поки він у матеріалістичному розумінні не визнає дійсні передумови передумовами свого мислення, після чого зникне взагалі грунт для догматичних передумов. Подібно до того як догматична передумова згідного з собою егоїзму дана йому, разом з його минулим розвитком і його берлінським середовищем,— так ця передумова, незважаючи на всю його уявлювану незалежність від передумов, збереже у нього свою силу до того часу, поки він не подолає її дійсних передумов.

Як справжній шкільний наставник Санчо все ще прагне до горезвісного гегелівського «мислення, вільного від передумов», тобто до мислення без догматичних передумов, що і в Гегеля є лише благочестиве побажання. Санчо думав з допомогою спритного стрибка досягти цього і навіть піднятися ще вище, погнавшись за вільним від передумов Я. Але ні те, ні друге не далося йому в руки.

* — основою для порівняння, критерієм. *Ред.*

** Далі йде таке закреслене місце: «Те, що індивіди зв'язані один з одним своїми потребами, що попередній розвиток продуктивних сил зумовив панування одних над іншими; через це Санчо, який спрямував погляд лише на «Святе», не збирається тривожитися». *Ред.*

Тоді Санчо пробує своє щастя в інший спосіб.

Стор. 214, 215. «Вичерпайте» вимогу свободи! «Хто повинен стати вільним? Ти, Я, Ми. Від чого вільними? Від усього, щó не є Ти, Я, Ми. Отже, Я — ось *серцевина*... Що ж залишиться, коли Я звільнюся від усього, що не є Я? Тільки Я і *не що інше*, як Я».

«От що у пуделя за серцевина!
Схоласт бродячий? Казус прекумедний!» [297]

«Усе, щó не є Ти, Я, Ми» — оголошується, звичайно, тут знов-таки догматичним уявленням, подібно до держави, національності, поділу праці і т. д. Коли ці уявлення піддані критиці,— а це, на думку Санчо, вже зробила «Критика», саме критична критика,— то він і гадає, що звільнився і від дійсної держави, від дійсної національності і дійсного поділу праці. Отже Я, яке є тут «серцевиною», яке «звільнилося від усього, щó не є Я», це — все те саме вільне від передумов Я з усім тим, від чого воно аж ніяк не звільнилось.

Та якби Санчо підійшов до проблеми «звільнення» з наміром звільнитися не від самих тільки категорій, а з наміром звільнитися від дійсних кайданів, то виявилося б, що таке звільнення передбачає таку зміну, яка є спільною для нього і для безлічі інших людей, і що це звільнення, в свою чергу, викликає певну зміну в стані світу, що знов-таки є спільною для нього і для інших. Отже, хоч його «Я» «залишається» і після звільнення, але це вже цілком змінене Я, що перебуває разом з іншими індивідами в зміненій суспільній обстановці, яка є спільною для нього і для інших індивідів передумовою, спільною передумовою — як його, так і їх — свободи; і отже єдиність, незрівнянність і незалежність його «Я» знов розсипається на порох.

Санчо пробує проробити це ще в третій спосіб.

Стор. 237: «Ганьба їх полягає не в тому, що вони» (іудей і християнин) «*виключають* один одного, а в тому, що це робиться тільки *наполовину*. Якби вони могли бути цілком егоїстами, то вони *зовсім* виключили б один одного».

Стор. 273: «Той, хто хоче *тільки усунути* протилежність, розуміє її значення надто формально і в ослабленому вигляді. Навпаки, протилежність повинна бути *загострена*».

Стор. 274: «Ви тільки тоді не будете більше просто приховувати свою протилежність, коли Ви її цілком визнаєте і коли кожний почне утверджувати себе з голови до п'ят як *єдиного*... Остання і найрішучіша протилежність — протилежність між одним Єдиним і іншим Єдиним — по суті виходить за рамки того, щó називається протилежністю... Як Єдиний Ти не маєш більше нічого спільного з іншими індивідами, а тому і нічого відокремлюючого Тебе від них або ворожого їм... Протилежність зникає в цілковитій... роздільності або єдиності».

Стор. 183: «Я не *хочу* ні мати щось *особливе*, ні бути чимсь *особливим* у порівнянні з іншими; інші не є для Мене міркою... Я хочу бути всім, чим Я можу бути, і мати все, що Я можу мати. Щó мені до того, чи є інші *чимсь подібним* до Мене і чи мають вони *щось подібне?* Цілком рівним, тим же самим вони не можуть ні бути, ні володіти. Я не завдаю їм ніякої шкоди, як не завдаю Я шкоди скелі тим, що маю перед нею перевагу руху. Якби вони могли

це мати, то мали б. Не завдавати іншим людям ніякої шкоди — ось що означає вимога не мати привілеїв... Не треба вважати себе «чимсь *особливим»*, наприклад іудеєм чи християнином. Але Я і не *вважаю* Себе чимсь *особливим*, Я вважаю Себе *єдиним*. Правда, у Мене є схожість з іншими людьми, але це виявляється тільки при порівнянні або рефлексії, а насправді Я є незрівнянний, єдиний. Моя плоть — не їх плоть, Мій дух — не їх дух. Коли Ви підведете їх під *загальні поняття:* «плоть», «дух», то це — Ваші *думки*, які не мають *ніякого* відношення до Моєї плоті, до Мого духу».

Стор. 234: «Від егоїстів гине людське суспільство, бо вони вже не ставляться один до одного як люди, а виступають егоїстично як Я проти цілком відмінного від Мене і ворожого Ти».

Стор. 180: «Начебто не завжди один індивід шукатиме іншого, начебто не завжди один пристосовуватиметься до іншого, якщо він має в цьому потребу. Але різниця в тому, що тепер окремий індивід буде дійсно *об'єднуватися* з іншим окремим індивідом, тимчасом як раніше він був зв'язаний з ним узами».

Стор. 178: «Тільки будучи єдиними, Ви можете мати стосунки один з одним як те, чим Ви дійсно є».

Щодо ілюзії Санчо з приводу стосунків Єдиних «як те, чим вони дійсно є», з приводу «об'єднання індивіда з індивідом», коротко кажучи — з приводу «Союзу», то з цією ілюзією ми покінчили раз назавжди. Зауважимо тільки ось що: коли в «Союзі» кожен розглядав іншого лише як *свій* предмет, *свою* власність і відповідно поводився з ним (пор. стор. 167 і теорію власності й експлуатації), то в «Коментарії» (Віганд, стор. 154), навпаки, губернатор острова Баратарії зауважує і визнає, що інший теж належить самому собі, що він *для Себе* — свій, єдиний, стаючи також у цій якості *предметом* Санчо, хоч уже і не його власністю. З цього безвихідного становища його рятує тільки несподівана нововиникла думка, що він «забуває тут самого себе в солодкому самозабутті»,— втіха, яку він «приносить Собі тисячу разів на годину» і яка підсолоджується до того ж солодкою свідомістю, що він при цьому все ж не «цілком зникає». Словом, тут перед нами стара премудрість: кожен існує як для себе, так і для інших.

Зведемо тепер пишні фрази Санчо до їх скромного змісту.

Гучні фрази про «протилежність», що повинна бути загострена і доведена до краю, і про «особливе», яке Санчо не хоче мати як свою перевагу, зводяться до одного і того самого. Санчо хоче або, точніше, *думає*, що хоче, щоб індивіди мали тільки особисті стосунки один з одним, щоб їх спілкування не здійснювалось з допомогою чогось третього, якої-небудь речі (пор. про конкуренцію). Цим третім є тут «особливе» — або ж особлива, не абсолютна протилежність, тобто зумовлене сучасними суспільними відносинами взаємне становище індивідів. Санчо не хоче, наприклад, щоб два індивіди перебували в «суперечності» один до одного, як буржуа і пролетар, він протестує проти того «особливого», що становить «перевагу» буржуа перед пролетарями; він хотів би, щоб вони вступили в суто особисті відносини, щоб вони мали стосунки між собою тільки як індивіди. Він не зважає на те, що в рамках

поділу праці особисті відносини неодмінно, неминуче розвиваються в класові відносини і закріпляються як такі і що через це вся його балаканина зводиться просто до благочестивого побажання, яке він сподівається здійснити, умовивши індивідів цих класів вибити з голови уявлення про свою «протилежність» і про свій «особливий» «привілей». У наведених вище положеннях Санчо взагалі все зводиться тільки до того, якої *думки* люди *про себе* і якої думки *він* про них, чого вони хочуть і чого *він* хоче. Щоб знищити «протилежність» і «особливе», досить, мовляв, змінити «*думку*» і «*хотіння*».

Навіть те, що є перевагою даного індивіда як такого перед іншим індивідом, є в наш час разом з тим продукт суспільства і при своєму здійсненні повинно виявитись знов-таки як привілей, як ми це вже показали Санчо при розгляді питання про конкуренцію. Далі, індивід як такий, розглядуваний сам по собі, підпорядкований поділові праці, що робить його однобічним, калічить, обмежує.

До чого зводиться, в кращому разі, санчовське загострення протилежності і знищення особливого? До того, що взаємовідносини індивідів повинні виражатися в тому, як вони *ставляться* один до одного, а їх взаємні відмінності повинні виражатися в *саморозрізненнях* (у тому розумінні, в якому одне емпіричне Я відрізняє *себе* від іншого). Але це — або, як у Санчо, ідеологічна парафраза *існуючого порядку речей,* оскільки відносини індивідів в усякому разі не *можуть* бути нічим іншим, як їх взаємними відносинами, а їх відмінності — нічим іншим, як їх саморозрізненнями; або ж це тільки благочестиве побажання, що їм *слід було б так* ставитись один до одного і *так* відрізнятися між собою, щоб їх взаємовідносини не перетворювались у самодостатні, незалежні від них суспільні відносини і щоб їх відмінності між собою не набували речового (незалежного від особи) характеру, якого вони набирали до цього часу і ще продовжують набирати день у день.

Індивіди завжди і за всіх обставин «виходили *з себе*», але оскільки вони не були *єдині* в тому розумінні, щоб не мати потреби в будь-якому зв'язку між собою,— бо їх *потреби,* тобто їх природа і спосіб їх задоволення, зв'язували їх між собою (відносини між статями, обмін, поділ праці), — то їм *треба було* вступати у взаємовідносини між собою. Але оскільки вони вступали в стосунки один з одним не як чисті Я, а як індивіди, що перебувають на певному ступені розвитку своїх продуктивних сил і потреб, і оскільки ці стосунки, в свою чергу, визначали виробництво і потреби, то саме особисте, індивідуальне ставлення індивідів один до одного, їх взаємне ставлення як індивідів створило — і повсякденно відтворює — існуючі відносини. Вони вступали в стосунки між собою як те, чим вони були, вони виходили «з себе», якими

вони були незалежно від свого «життєрозуміння». Це «життєрозуміння» — навіть у тому викривленні, якого воно набуває у філософів,— завжди визначалось, звичайно, лише їх дійсним життям. Звідси, зрозуміло, випливає, що розвиток індивіда зумовлений розвитком усіх інших індивідів, з якими він має прямі або посередні стосунки, і що різні покоління індивідів, які вступають у відносини одне з одним, зв'язані між собою, що фізичне існування пізніших поколінь визначається їх попередниками, що ці пізніші покоління успадковують нагромаджені попередніми поколіннями продуктивні сили і форми спілкування, що́ визначає їх власні взаємовідносини. Словом, ми бачимо, що відбувається розвиток і що історія окремого індивіда аж ніяк не може бути відірвана від історії попередніх або сучасних йому індивідів, а визначається нею.

Перетворення індивідуальних відносин в їх протилежність — в суто речове відношення, розрізнення індивідуальності і випадковості самими індивідами, являє собою, як ми вже показали *, історичний процес і набирає на різних ступенях розвитку різних, все більш різких і універсальних форм. У сучасну епоху панування речових відношень над індивідами, пригнічення індивідуальності випадковістю набрало найбільш різкої, найбільш універсальної форми, поставивши тим самим перед існуючими індивідами цілком певне завдання. Воно поставило перед ними завдання: замість панування відношень і випадковості над індивідами, встановити панування індивідів над випадковістю і відношеннями. Воно не висунуло, як думає Санчо, вимоги, щоб «Я розвивало Себе», що́ досі проробляв кожний індивід і без доброї поради Санчо, а владно зажадало звільнення від цілком певного способу розвитку. Це диктоване сучасними відносинами завдання збігається з завданням організувати суспільство на комуністичних засадах.

Ми вже вище показали, що знищення того порядку, при якому відносини відособлюються і протистоять індивідам, при якому індивідуальність підпорядкована випадковості, при якому особисті відносини індивідів підпорядковані загальним класовим відносинам і т. д.,— що знищення цього порядку зумовлюється кінець кінцем знищенням поділу праці. Ми показали також, що знищення поділу праці зумовлюється розвитком стосунків і продуктивних сил до такої універсальності, коли приватна власність і поділ праці стають для них оковами. Ми показали далі, що приватна власність може бути знищена тільки за умови всебічного розвитку індивідів, бо наявні форми стосунків і продуктивні сили всебічні, і тільки індивіди, що всебічно розвиваються, можуть їх привласнити, тобто перетворити в свою вільну життє-

* Див. цей том, с. 11—71. *Ред.*

діяльність. Ми показали, що в даний час індивіди *повинні* знищити приватну власність, тому що продуктивні сили і форми стосунків розвинулись настільки, що стали при пануванні приватної власності руйнівними силами і тому що протилежність між класами досягла своїх крайніх меж. Нарешті, ми показали, що знищення приватної власності і поділу праці є разом з тим об'єднання індивідів на створеній сучасними продуктивними силами і світовими стосунками основі.

У межах комуністичного суспільства — єдиного суспільства, де самобутній і вільний розвиток індивідів перестає бути фразою,— цей розвиток зумовлюється саме зв'язком індивідів, зв'язком, який полягає почасти в економічних передумовах, почасти в необхідній солідарності вільного розвитку всіх і, нарешті, в універсальному характері діяльності індивідів на основі наявних продуктивних сил. Отже, мова йде тут про індивідів на певному історичному ступені розвитку, а зовсім не про будь-яких випадкових індивідів, не кажучи вже про неминучу комуністичну революцію, яка сама є загальною умовою їх вільного розвитку. Усвідомлення своїх взаємовідносин також, звичайно, стане в індивідів зовсім іншим і не буде через це ні «принципом любові» або dévouement *, ні егоїзмом.

Таким чином, «єдиність»,— коли розуміти її як самобутній розвиток та індивідуальну поведінку, як про це говорилося вище,— передбачає не тільки щось зовсім інше, ніж добру волю і правильну свідомість, а й дещо якраз протилежне фантазіям Санчо. У нього вона завжди — тільки прикрашання існуючих відносин, крапелька цілющого бальзаму для бідної, безсилої душі, що загрузла в убозтві навколишнього.

З «*непорівнянністю*» Санчо стан справ такий же, як і з його «єдиністю». Сам він, звичайно, згадає,— коли він ще не «розтанув» остаточно в «солодкому самозабутті»,— що організація праці в «*штірнерівському* союзі егоїстів» грунтувалася не тільки на порівнянності потреб, а й на їх *рівності*. І він передбачає в «Союзі» не тільки рівні потреби, а й рівну діяльність, так що один індивід може замінити іншого в «людській роботі». А додаткова винагорода «Єдиного», що увінчує його зусилля,— хіба вона не грунтувалася якраз на тому, що робота цього індивіда порівнювалася з роботою інших індивідів і зважаючи на її перевагу оплачувалася краще? І взагалі, як може Санчо говорити про непорівнянність, якщо він лишає в силі *гроші*,— це практично відособлене в самостійну силу порівняння,— якщо він скоряється їм і, з метою порівняння з іншими, вимірює себе цим універсальним масштабом? Цілком очевидно, що він сам спростовує своє вчення про непорівнянність. Немає нічого легшого, як назвати

* — самовідданістю. *Ред.*

рівність і нерівність, схожість і несхожість — рефлективними визначеннями. Непорівнянність є також рефлективне визначення, що має своєю передумовою діяльність порівняння. Але для доказу того, що порівняння зовсім не є суто довільне рефлективне визначення, досить навести тільки один приклад, а саме — *гроші*, цю усталену tertium comparationis * усіх людей і речей.

А втім, непорівнянність може мати різні значення. Єдине значення, про яке тут може йти мова, а саме «єдиність» у розумінні самобутності, передбачає, що діяльність непорівнянного індивіда в певній сфері відрізняється від діяльності інших індивідів тієї самої сфери. Персіані — незрівнянна співачка саме тому, що вона — *співачка* і що її порівнюють з іншими співачками, і це роблять люди, які в своїй порівняльній оцінці, що спирається на нормальну організацію їхніх вух і на музичну освіту, здатні пізнати її незрівнянність. Спів Персіані непорівнянний з кваканням жаби, хоч і тут було б можливе порівняння, але тільки як порівняння між людиною і жабою взагалі, а не між Персіані і даною єдиною жабою. Тільки в першому випадку можна говорити про порівняння між індивідами, а в другому порівнюються тільки їх видові або родові властивості. Третій вид непорівнянності — непорівнянність співу Персіані з хвостом комети — ми залишаємо Санчо для його «самовтішання», бо йому явно приємні такі «безглузді судження», хоч, зрештою, навіть і це безглузде порівняння стало якоюсь реальністю в умовах безглуздості сучасних відносин. Гроші — загальний масштаб усіх, навіть найбільш різнорідних речей.

А втім, непорівнянність Санчо зводиться до тієї самої пустої фрази, до якої звелася його єдиність. Індивіди не повинні більше вимірюватись якимсь незалежним від них tertium comparationis, а порівняння *повинно* перетворитися в їх саморозрізнення, тобто у вільний розвиток їх індивідуальності, який здійснюється тим шляхом, що вони викидають з голови «настирливі ідеї».

А втім, Санчо знає тільки той метод порівняння, яким користуються писаки і базіки,— метод, який приводить до того глибокодумного висновку, що Санчо не є Бруно, а Бруно не є Санчо. Але він, звичайно, зовсім не обізнаний з науками, які досягли великих успіхів лише завдяки порівнянню і встановленню відмінностей у сфері порівнюваних об'єктів і в яких порівняння набуває загальнозначимого характеру,— з такими науками, як порівняльна анатомія, ботаніка, мовознавство і т. д.

Великі нації — французи, північні американці, англійці — завжди порівнюють себе одна з одною як практично, так і теоретично, як у конкуренції, так і в науці. Дрібні крамарі і міщани, як-от німці, яким страшні порівняння і конкуренція, ховаються

* — основу для порівняння, критерій. *Ред.*

за щит непорівнянності, виготовлений для них їх фабрикантом філософських ярликів. Санчо змушений, не тільки в їх інтересах, а й у своїх власних, заборонити собі всяке порівняння.

На стор. 415 Санчо говорить:

«Не існує Нікого, *рівного Мені*»,

а на стор. 408 стосунки з «Собі рівними» зображуються як процес розчинення суспільства в стосунках:

«Дитина віддає перевагу перед *суспільством стосункам*, в які вона вступає з *Собі рівними*».

Проте Санчо вживає іноді вислови «рівний Мені» і «рівний взагалі» в розумінні «*той самий*»,— пор., наприклад, цитоване вище місце на стор. 183:

«*Цілком рівним, тим же самим* вони не можуть ні бути, ні володіти».

І отут він приходить до свого заключного «нового перетворення», яке використовується ним особливо в «Коментарії».

Єдиність, самобутність, «власний» розвиток індивідів, які не мають, на думку Санчо, місця в усіх, напр., «людських роботах», хоч ніхто не буде заперечувати, що один пічник робить піч не на «*той самий*» лад, що й інший; «єдиний» розвиток індивідів, який, на думку того самого Санчо, не буває в релігійній, політичній і т. д. сферах (дивись «Феноменологію»), хоч ніхто не буде заперечувати, що з усіх осіб, віруючих в іслам, ні один не сповідує його на «той самий» лад і, отже, у цьому відношенні кожен з них є «єдиним», і що так само серед усіх громадян ні один не ставиться до держави на «той самий» лад уже хоч би тому, що мова йде про *його* ставлення, а не про відношення *іншого*,— вся ця хвалена «єдиність», яка настільки відрізняється від «*тотожності*», *ідентичності особи*, що Санчо вбачає в усіх дотеперішніх індивідах майже тільки «екземпляри» одного роду,— отже, вся ця «єдиність» зводиться тут до поліцейськи встановлюваної тотожності особи з самою собою, до того, що один який-небудь індивід не є інший індивід. Так, герой, що вирішив штурмувати світ, опускається до ролі писаря паспортного бюро.

На стор. 184 «Коментарія» він розповідає з великою урочистістю і великим самовтішанням, що Він не стає ситим від того, що японський імператор їсть, бо його шлунок і шлунок японського імператора — «єдині», «непорівнянні шлунки», тобто *не ті самі* шлунки. Коли Санчо думає, що цим він знищив існуючі досі соціальні відносини або хоч би тільки закони природи, то його наївність занадто вже велика, і виникає вона лише з того, що філософи зображали соціальні відносини не як взаємовідносини даних, тотожних з собою, індивідів, а закони природи — не як взаємовідношення даних певних тіл.

Широко відомий класичний вираз, що його Лейбніц дав цьому старому положенню (що фігурує на першій сторінці будь-якого підручника фізики як вчення про непроникливість тіл):

«Проте треба, щоб кожна монада відрізнялась від будь-якої іншої, бо в природі ніколи не буває двох істот, абсолютно схожих між собою» («Принципи філософії або тези і т. д.»).

Єдиність Санчо зводиться тут до якості, спільної у нього з з будь-якою вошею і будь-якою піщинкою.

Найбільшим самовикриттям, яким тільки могла закінчитися філософія, є те, що вона видає за одне з найзначніших відкриттів доступне кожному сільському йолопові і поліцейському сержантові переконання, що Санчо не є Бруно, і що вона вважає факт цієї відмінності справжнім чудом.

Так «радіючий критичний заклик» нашого «віртуоза мислення» перетворився в некритичне мізерере.

Після всіх цих пригод наш «єдиний» зброєносець знову причалює до своєї тихої пристані — до рідної хатини. Тут «з радістю» кидається йому назустріч «заголовний привид його Книги» *. Перше запитання: як себе почуває ослик?

— Краще, ніж його господар,— відповідає Санчо.

— Хвалити бога, що він був такий милостивий до мене; але розкажи мені тепер, мій друже, що принесла Тобі Твоя посада зброєносця? Яке нове вбрання привіз Ти мені?

— Я не привіз нічого з цих речей,— відповідає Санчо,— але зате я привіз «творче Ніщо, Ніщо, з якого я сам, як творець, створюю все». Це означає, що Ти мене ще побачиш як отця церкви і архієпископа острова, і до того ж одного з кращих островів.

— Дай боже, мій любий, і швидше б, бо ми маємо в цьому велику потребу. Але ж про який острів ти говориш? Я цього щось не розумію.

— Це не твого розуму діло,— відповідає Санчо.— У свій час Ти сама це побачиш, жінко. Але вже зараз можу Тобі сказати, що немає нічого приємнішого на світі, як почесна роль шукача пригод, який виступає як згідний з собою егоїст і зброєносець сумного образу. Правда, здебільшого в цих пригодах «кінцева мета їх не досягається» настільки, щоб «*людська* потреба була задоволена» (tan como el *hombre* querria) **, бо при дев'яноста дев'яти пригодах із ста виходить навпаки. Я це знаю з досвіду, бо в деяких випадках мене обдурювали, в інших — зі мною

---

* Натяк на дружину Штірнера М. В. Денхардт. *Ред.*

** — настільки, наскільки цього хотіла б людина. *Ред.*

розправлялися так, що я ледве втікав. Але при всьому цьому це все ж чудова річ, бо «єдина» вимога задовольняється кожного разу, коли бродиш отак по всій історії, цитуєш усі книги берлінського читального залу, в усіх мовах влаштовуєшся на етимологічний нічліг, перекручуєш в усіх країнах політичні факти, по-фанфаронському кидаєш виклики всім драконам, страусам, кобольдам, лісовикам і привидам, б'єшся з усіма отцями церкви й філософами і, кінець кінцем, розплачуєшся за все це тільки своїм власним горбом (пор. Сервантес, І, розд. 52)

2. АПОЛОГЕТИЧНИЙ КОМЕНТАРІЙ [298]

Хоч Санчо колись, перебуваючи ще в стані свого приниження (Сервантес, розд. 26 і 29), виявляв всілякі «сумніви» з приводу того, чи зайняти доходну церковну посаду, але, обміркувавши змінені обставини і своє колишнє послушницьке становище як прислужника релігійного братства (Сервантес, розд. 21), він, нарешті, зважився «вибити з голови» цей сумнів. Він став архієпископом острова Баратарії та кардиналом і як такий важно сидить тепер з урочистим виглядом і належною первосвященикові гідністю серед перших осіб нашого собору. Тепер, після довгого епізоду з «Книгою», ми повертаємось до цього собору.

Ми вважаємо, правда, що «брат Санчо» в своєму новому становищі дуже змінився. Він представляє тепер ecclesia triumphans *— на противагу ecclesia militans **, в якій він перебував раніше. Замість войовничих трубних звуків «Книги» з'явилась урочиста серйозність, замість «Я» виступає «Штірнер». Це показує, наскільки справедливе французьке прислів'я: qu'il n'y a qu'un pas du sublime au ridicule ***. З того часу, як Санчо став отцем церкви і пише пастирські послання, він називає себе тільки «Штірнером». Цього «єдиного» способу самовтішання він навчився у Фейєрбаха, але, на жаль, спосіб цей личить йому не більше, ніж його осликові гра на лютні. Коли він говорить про себе в третій особі, то кожен бачить, що Санчо-«творець» звертається, на манір прусських унтер-офіцерів, до свого «витвору» — Штірнера в третій особі, і що його ніяк не треба сплутувати з Цезарем [299]. Враження стає ще комічніше від того, що Санчо діє так непослідовно тільки з бажання конкурувати з Фейєрбахом. «Самовтішання» Санчо, яке йому дає його виступ у ролі великої людини, стає тут, malgrè lui ****, втіхою для інших.

Те *«особливе»*, що Санчо робить у своєму «Коментарії», — оскільки ми не «використали» його вже в епізоді — полягає в тому,

* — торжествуючу церкву. *Ред.*
** — войовничій церкві. *Ред.*
*** — від великого до смішного — один крок (вираз, який неодноразово повторював Наполеон). *Ред.*
**** — незалежно від його волі. *Ред.*

що він пригощає нас рядом нових варіацій на знайомі теми, розіграні з стомлюючою одноманітністю вже в «Книзі». Тут музика Санчо, яка, подібно до музики індійських жерців Вішну, знає тільки одну ноту, розігрується кількома регістрами вище. Але при цьому її снотворний вплив залишається, звичайно, той самий. Так, наприклад, тут знову всіляко розмазується протилежність між «егоїстичним» і «святим» — під трактирною вивіскою протилежності між «інтересним» і «неінтересним», а потім між «інтересним» і «абсолютно інтересним»,— нововведення, яке, зрештою, може бути інтересним тільки для любителів прісних коржів, vulgo *: маци. Сердитись на «освіченого» берлінського міщанина за белетристичне перетворення заінтересованого в інтересне, звичайно, не доводиться. Всі ті ілюзії, які, за улюбленою примхою Санчо, вигадуються «шкільними наставниками», з'являються тут «як труднощі — *сумніви*», які «створив лише дух» і які «бідні душі, що дали нав'язати собі ці сумніви», «повинні... подолати *легковажністю*» (горезвісне вибивання з голови) (стор. 162). Далі йде «міркування» про те, як треба вибити з голови «сумніви», чи з допомогою «мислення», або ж «відсутності думок», і критично-моральне adagio, де він виливає свою скорботу в мінорних акордах: «*Не можна* заглушати мислення, скажемо, радінням» (стор. 166).

Щоб заспокоїти Європу, особливо пригноблену Old merry and young sorry England **. Санчо, як тільки він трохи звик до свого єпископського chaise persée ***, звертається до нас з висоти його з таким милостивим пастирським посланням:

> «Штірнеру аж ніяк не дороге громадянське суспільство і *він зовсім не думає розширити це суспільство настільки, щоб воно поглинуло державу і сім'ю*» (стор. 189).

Хай мають це на увазі пан Кобден і пан Дюнуайє.

Як архієпископ Санчо негайно бере на себе функції духовної поліції і на стор. 193 дає Гессу прочухана за «порушуюче поліцейські правила» сплутування осіб, тим більше непростиме, що наш отець церкви весь час намагається встановити їх тотожність. Щоб довести тому самому Гессу, що «Штірнер» наділений і «героїзмом брехні» — цією правовірною властивістю згідного з собою егоїста,— він на стор. 188 заводить свою пісню: «Але Штірнер не говорить *зовсім*,— всупереч твердженню Гесса,— нібито вся помилка попередніх егоїстів полягала лише в тому, що вони зовсім не *усвідомлювали* свого егоїзму». Пор. «Феноменологію» і і всю «Книгу».— Іншу властивість згідного з собою егоїста — легковір'я — він виявляє на стор. 182, де він «*не заперечує*» думки Фейєрбаха, що «*індивід як такий* є комуніст».— Дальший прояв

* — в просторіччі. *Ред.*
** — стару веселу і молоду сумну Англію. *Ред.*
*** — стільчака. *Ред.*

його поліцейської влади ми знаходимо на стор. 154, де він висловлює догану всім своїм рецензентам за те, що вони не зайнялися «докладніше егоїзмом, як його *розуміє* Штірнер». Усі вони, звичайно, помилилися, вважаючи, нібито мова йде про дійсний егоїзм, тимчасом як ішлося тільки про «штірнерівське» розуміння його.

Здатність Санчо відігравати роль отця церкви підтверджується в «Апологетичному коментарії» ще тим, що починається цей коментарій з лицемірної заяви:

«Може, коротке заперечення буде не даремним, коли не для згаданих рецензентів, то хоч би для деяких інших читачів книги» (стор. 147).

Санчо удає з себе самовідданого і твердить, що готовий пожертвувати своїм дорогоцінним часом заради «користі» публіки, хоч він скрізь запевняє нас, що має завжди на увазі тільки свою власну користь, і хоч у даному разі наш отець церкви прагне врятувати тільки власну шкуру.

На цьому можна було б покінчити з «особливістю» «Коментарія». Але «*Єдине*», яке, зрештою, трапляється вже і в «Книзі», стор. 491, ми держали про запас до даного моменту не стільки для «користі» «деяких інших читачів», скільки для власної користі «Штірнера». Рука руку миє, звідки незаперечно випливає, що «індивід є комуніст».

Для філософів одне з найважчих завдань — спуститися із світу думки в дійсний світ. *Мова* є безпосередня дійсність думки. Так само, як філософи відособили мислення в самостійну силу, так повинні були вони відособити і мову в якесь самостійне, окреме царство. В цьому таємниця філософської мови, в якій думки, у формі слів, мають свій власний зміст. Завдання спуститися із світу думок у дійсний світ перетворюється в завдання спуститися з висот мови до життя.

Ми вже показали, що відособлення думок та ідей як самостійних сил є наслідок відособлення особистих відносин і зв'язків між індивідами. Ми показали, що виключне систематичне заняття цими думками, практиковане ідеологами і філософами, а отже і систематизування цих думок є наслідок поділу праці і що зокрема німецька філософія є наслідок німецьких дрібнобуржуазних відносин. Філософам досить було б звести свою мову до звичайної мови, від якої вона абстрагована, щоб пізнати в ній перекручену мову дійсного світу і зрозуміти, що ні думки, ні мова не становлять самі по собі окремого царства, що вони — тільки *прояви* дійсного життя.

Санчо, який іде всіма шляхами і роздоріжжями за філософами, неминуче змушений шукати *філософський камінь,* квадратуру кола та життєвий еліксир, змушений шукати «*Слово*», що як таке мало б чудодійну силу, здатну вивести з царства мови і думки

в дійсне життя. Від багаторічного спілкування з Дон-Кіхотом Санчо так набрався його духу, що не помічає, що це його «завдання», це його «покликання» являє собою не що інше, як результат його віри у важкі філософські рицарські романи.

Санчо починає з того, що знов змальовує перед нами панування Святого та ідей у світі — на цей раз у новому вигляді панування мови або фрази. Мова, як тільки вона відособлюється в самостійну силу, відразу ж, звичайно, стає фразою.

На стор. 151 Санчо називає сучасний світ «світом фрази, світом, на початку якого було слово». Він докладно викладає мотиви своєї гонитви за чарівним словом:

«Філософська спекуляція прагнула знайти *предикат*, який був би настільки *загальний*, що містив би в собі кожного... Для того, щоб предикат містив у собі кожного, кожен повинен виступати в ньому як *суб'єкт*, тобто не просто як те, *чим* він є, але як той, *ким* він є» (стор. 152).

Оскільки спекуляція «шукала» таких предикатів, які Санчо називав раніше покликанням, призначенням, завданням, родом і т. д., то і дійсні люди «*шукали*» себе досі «в слові, логосі, предикаті» (стор. 153). Досі користувались *іменем*, щоб у рамках мови відрізняти одного індивіда — просто як тотожну особу — від іншого. Але Санчо не заспокоюється на звичайних іменах; оскільки філософська спекуляція поставила перед ним завдання знайти такий загальний предикат, щоб він містив у собі кожного як суб'єкта, то Санчо шукає філософське, абстрактне ім'я, шукає «Ім'я», яке вище від усіх імен,— ім'я всіх імен, ім'я як категорію, яким, наприклад, Санчо відрізнявся б від Бруно, а вони обидва — від Фейєрбаха, з такою ж точністю, з якою вони відрізняються між собою своїми власними іменами, і яке разом з тим можна було б ужити до всіх трьох так само, як і до всіх інших людей і живих істот,— нововведення, здатне внести величезну плутанину в усі вексельні відношення, шлюбні контракти і т. д. і одним ударом стерти з лиця землі всі нотаріальні контори і бюро записів громадянського стану. Це чудотворне ім'я, це чарівне слово, яке в мові є смерть мови, цей ослячий міст *, що веде до життя, цей вищий ступінь китайських небесних сходів є — *Єдиний*. Чудодійні властивості цього слова оспівуються в таких строфах:

«Єдиний — це тільки останнє, вмираюче висловлювання про Тебе і про Мене, це висловлювання, яке перетворюється в думку:
«висловлювання, яке вже не є більше висловлювання,
«німіюче, німе висловлювання» (стор. 153).
«В ньому» (Єдиному) «невимовлене є найголовніше» (стор. 149)
Він «позбавлений визначення» (там же).
«Він вказує на свій зміст, що лежить поза або по той бік поняття» (там же).
Він — «поняття, що не має визначення, і ніякі інші поняття не можуть зробити його більш визначеним» (стор. 150).

* Гра слів: Eselsbrücke» («ослячий міст») в переносному розумінні означає посібник для тупих або ледачих школярів (щось подібне до «шпаргалки»). *Ред.*

Він — філософське *«хрещення»* світських імен (стор. 150).

«Єдиний — це позбавлене думки слово.

«Він не має ніякого мисленого змісту».

«Він виражає собою Того», «хто не може існувати вдруге, а отже не може бути і *виражений;*

«Бо якби він міг бути виражений дійсно і цілком, то він існував би вдруге, втілившись у вираженні» (стор. 151).

Оспівавши, таким чином, властивості цього слова, він вшановує результати, здобуті завдяки відкриттю його чудотворної сили, в таких антистрофах:

«Разом з Єдиним завершене царство абсолютних думок» (стор. 150).
«Він — камінь, який замикає склепіння нашого світу фраз» (стор. 151).
«Він — логіка, що, як фраза, приходить до кінця» (стор. 153).
«В Єдиному наука може розчинитися в житті,
«бо її *Це* перетворюється в *Того-то і Того-то,*
«Який не шукає вже себе більше в слові, в логосі, в предикаті» (стор. 153).

Правда, Санчо на досвіді своїх рецензентів переконався, на свій жаль, що і Єдиний може бути «фіксований у вигляді поняття» і що «саме так роблять противники» (стор. 149),— ці противники Санчо настільки злісні, що вони зовсім не відчувають очікуваного магічного впливу чарівного слова, а виспівують, як в опері: Ce n'est pas ça, ce n'est pas ça! * З особливою запеклістю і урочистою серйозністю виступає Санчо проти свого Дон-Кіхота — Шеліги, в якого непорозуміння веде до відкритого «бунту» і до цілковитого нерозуміння ним свого становища як «витвору»:

«Якби Шеліга зрозумів, що Єдиний, будучи цілком беззмістовною фразою або категорією, тим самим уже не є категорія, то він, може, визнав би в Єдиному ім'я того, що для нього ще не має імені» (стор. 179).

Таким чином, Санчо прямо визнає тут, що він і його Дон-Кіхот прямують до однієї і тієї самої мети, з тією лише різницею, що Санчо гадає, нібито він дійсно відкрив уже ранкову зорю, тимчасом як Дон-Кіхот все ще в темряві

Над заклятим мертвим морем
Світу тлінного ширяє [300].

Фейєрбах говорив у «Філософії майбутнього», стор. 49:

«Буття, побудоване тільки на невимовному, є вже і само дещо невимовне. Так, невимовне. Там, де припиняються слова, тільки там починається життя, тільки там розкривається таємниця буття».

Санчо знайшов перехід від вимовного до невимовного, він знайшов слово, яке є дещо більше, ніж слово, і одночасно дещо менше, ніж слово.

Ми бачили, що все завдання переходу від мислення до дійсності і, отже, від мови до життя існує тільки у філософській ілюзії, тобто правомірне лише з точки зору філософської свідомості, для якої неминуче лишаються неясними характер і походження

* — Це не те, це не те! *Ред.*

її мнимого відчуження від життя. Ця велика проблема, оскільки вона взагалі мелькала в головах наших ідеологів, повинна була, звичайно, кінець кінцем змусити одного з цих мандрівних рицарів вирушити на розшуки слова, що як *слово* становить шуканий перехід, як слово перестає бути просто словом і вказує таємничим надмовним способом вихід з мови до дійсного об'єкта, ним означуваного, що, коротше кажучи, відіграє серед слів ту саму роль, яку в християнській фантазії відіграє серед людей спаситель-бого-людина. Найбільш пуста і недоумкувата голова серед філософів повинна була «прикінчити» філософію, проголосивши, що відсутність у неї самої яких би то не було думок означає кінець філософії, а отже — і урочистий вступ у «тілесне» життя. Його філософічне безглуздя було вже само по собі кінцем філософії, як і його невисловлювана мова була кінцем всякої мови. Своїм торжеством Санчо зобов'язаний ще тому, що з усіх філософів він найменше обізнаний з дійсними відносинами і що через це у нього філософські категорії втратили останній залишок зв'язку з дійсністю, а отже і останній залишок *смислу*.

То йди ж, покірний і вірний слуга — Санчо, йди або, точніше, скачи на своєму ослику, поспішай самовтішитися своїм Єдиним, «використай» свого «*Єдиного*» до останньої букви,— його, чиї чудотворні титул, силу і хоробрість оспівав уже Кальдерон у таких словах [301]:

Єдиний —
El valiente Campeon,
El generoso Adalid,
El gallardo Caballero,
El ilustre Paladin,
El siempre fiel Cristiano,
El Almirante feliz
De Africa, el Rey soberano
De Alexandria, el Cadé
De Berberia, de Egipto el Cid,
Morabito, y *Gran Señor*
De Jerusalen *.

«На закінчення було б доречно нагадати» Санчо, великому государю Єрусалима, про сервантесівську «критику» Санчо, «Дон-Кіхот», розд. 20, стор. 171 брюссельського видання, 1617. (Пор. Коментарій, стор. 194.)

* — Відважний боєць,
Благородний командир,
Хвацький лицар,
Знаменитий паладин,
Завжди вірний християнин,
Удачливий адмірал Африки,
Верховний володар Александрії,
Каді Берберії,
Сід Єгипту,
Мараоут і
Великий государ
Єрусалима. Ред.

ЗАКРИТТЯ ЛЕЙПЦІГСЬКОГО СОБОРУ

Прогнавши з собору всіх своїх опонентів, святий Бруно і святий Санчо, що іменується також Максом, укладають вічний союз і заводять такий зворушливий дует, дружелюбно киваючи при цьому один одному головами, як два мандарини.

Святий Санчо.

«Критик є істинний вождь маси... Він — її государ і полководець у визвольній війні проти егоїзму» («Книга», стор. 187).

Святий Бруно

«Макс Штірнер — вождь і полководець хрестоносців» (проти Критики). «Разом з тим він найбільш доблесний і мужній з усіх борців» (Віганд, стор. 124) [12].

Святий Санчо.

«Тепер Ми переходимо до того, щоб віддати політичний і соціальний лібералізм на суд гуманного або критичного лібералізму» (тобто критичної критики) («Книга», стор. 163).

Святий Бруно.

«Перед Єдиним і його власністю падає *політичний* ліберал, який хоче зломити сваволю, і *соціальний* ліберал, який хоче зруйнувати власність. Вони падають під критичним» (тобто украденим у *Критики*) «ножем Єдиного» (Віганд, стор. 124).

Святий Санчо.

«Від Критики не гарантована ні одна думка, тому що *Критика є сам мислящий дух*... Критика або, точніше, Він» (тобто святий Бруно) («Книга», стор. 195, 199).

Святий Бруно (перебиває його, з реверансами).

«Тільки *критичний* ліберал... не падає перед Критикою, тому що *Він сам* — критик» (Віганд, стор. 124).

Святий Санчо.

«Критика, і тільки Критика, стоїть на *висоті епохи*... Серед соціальних теорій Критика, безспірно, є найдосконалішою... В ній досягає свого найчистішого вираження християнський принцип любові, істинний соціальний принцип, в ній робиться останній можливий експеримент, щоб звільнити людей від виключності, від взаємовідштовхування: це — боротьба проти егоїзму в її найпростішій і тому найбільш *жорсткій* формі» («Книга», стор. 177).

Святий Бруно.

«Це Я є... завершення і *кульмінаційний пункт* минулої історичної епохи. Єдиний, це — останній притулок у старому світі, останній куток, з якого старий світ може чинити свої напади» на критичну Критику... «Це Я є зведений у найвищий ступінь, найвладніший і наймогутніший егоїзм старого світу» (тобто християнства)... «Це Я є субстанція в її *найжорсткішій жорсткості*» (Віганд, стор. 124).

Після цього задушевного діалогу обидва великі отці церкви закривають собор. Потім вони мовчки потискують один одному руки. Єдиний «забуває самого себе в солодкому самозабутті», без того, проте, щоб «розтанути остаточно». А критик тричі «посміхається», а потім, «упевнений у перемозі, нестримно і переможно йде своїм шляхом».

ТОМ II

КРИТИКА НІМЕЦЬКОГО СОЦІАЛІЗМУ В ОСОБІ ЙОГО РІЗНИХ ПРОРОКІВ

«ІСТИННИЙ СОЦІАЛІЗМ»

Те саме відношення, яке ми простежили в першому томі (пор. «Святий Макс», «Політичний лібералізм») між дотеперішнім німецьким лібералізмом і французьким та англійським буржуазним рухом *, існує і між німецьким соціалізмом і пролетарським рухом Франції і Англії. Поряд з німецькими комуністами з'явився ряд письменників, які сприйняли деякі французькі і англійські комуністичні ідеї і перемішали їх із своїми німецько-філософськими передпосилками. Ці «соціалісти» — або «істинні соціалісти», як вони себе називають,— вбачають у зарубіжній комуністичній літературі не вираження і продукт певного дійсного руху, а суто теоретичні твори, які — цілком так само, як вони уявляють собі виникнення німецьких філософських систем,— виникли з «чистої думки». Вони не замислюються над тим, що в основі цих творів, навіть коли вони виступають з проповіддю систем, лежать практичні потреби, лежить сукупність умов життя певного класу в певних країнах. Вони приймають на віру ілюзію деяких з цих літературних представників партії, наче у них мова йде про «найрозумніший» суспільний лад, а не про потреби певного класу і певної епохи. Німецька ідеологія, в якої перебувають у полоні ці «істинні соціалісти», не дає їм змоги розглядіти дійсні відносини. Їх діяльність щодо «ненаукових» французів і англійців зводиться до того, щоб насамперед викликати у німецької публіки належне презирство до поверховості або «грубого» емпіризму цих іноземців, оспівати «німецьку науку» і приписати їй місію — показати, нарешті, світові *істину* комунізму і соціалізму, показати абсолютний, «*істинний* соціалізм». І вони негайно беруться до роботи, щоб як представники «німецької науки» виконати цю місію, хоч здебільшого ця «німецька наука» лишилась їм майже такою ж чужою, як і твори французів та англійців в оригіналі,— твори, які вони знають тільки з компіляцій Штейна,

* Див. цей том, с. 160—161. *Ред.*

Елькерса[302] і т. ін. В чому ж полягає та *«істина»*, якою вони наділяють соціалізм і комунізм? З допомогою німецької, особливо гегелівської і фейєрбахівської, ідеології вони намагаються з'ясувати ідеї соціалістичної і комуністичної літератури, зовсім незбагненні для них — почасти внаслідок незнання ними навіть суто літературного зв'язку цих ідей, а почасти внаслідок згаданого хибного розуміння ними цієї літератури. Вони відривають присвячені критиці й полеміці комуністичні системи, як і комуністичні твори, від реального руху, простим вираженням якого вони є, і потім приводять їх у зовсім довільний зв'язок з німецькою філософією. Вони відривають свідомість певних, історично зумовлених сфер життя від самих цих сфер і прикладають до неї мірку істинної, абсолютної, тобто німецько-філософської свідомості. Вони цілком послідовно перетворюють відносини даних певних індивідів у відносини «Людини», вони тлумачать думки цих певних індивідів про їх власні відносини в тому розумінні, нібито вони є думками про «Людину». Тим самим вони сходять з реального історичного грунту на грунт ідеології, а оскільки дійсного зв'язку вони не знають, то їм не важко — з допомогою «абсолютного» або іншого ідеологічного методу — конструювати фантастичний зв'язок. Цей переклад французьких ідей на мову німецьких ідеологів і цей довільно сфабрикований зв'язок між комунізмом і німецькою ідеологією,— ось що становить так званий «істинний соціалізм», який гучно оголошується «гордістю нації і предметом заздрощів усіх сусідніх народів»,— як говорять торі з приводу англійської конституції.

Отже, цей «істинний соціалізм» є не що інше, як преображення, яке пролетарський комунізм і більш-менш споріднені йому партії та секти Франції й Англії дістають на небесах німецького духа і, як ми зараз побачимо, також і німецького серця. «Істинний соціалізм», який запевняє, нібито він грунтується на «науці», є, перш за все, і сам якоюсь езотеричною наукою; його теоретична література існує лише для тих, хто обізнаний з таїнствами «мислячого духа». Але в нього є й екзотерична література: цікавлячись суспільними, екзотеричними, відносинами, він повинен уже через одно це вести свого роду пропаганду. В цій екзотеричній літературі він апелює вже не до німецького «мислячого духа», а до німецького «серця». А це для «істинного соціалізму» тим легше, що, цікавлячись уже не реальними людьми, а «Людиною», він втратив всяку революційну пристрасть і проголосив замість неї загальну любов до людей. Тому він звертається не до пролетарів, а до двох найчисленніших у Німеччині категорій людей — до дрібних буржуа з їх філантропічними ілюзіями і до ідеологів цих же дрібних буржуа, до філософів і філософських виучеників; він звертається взагалі до пануючої в даний час у Німеччині «звичайної» і незвичайної свідомості.

Внаслідок фактично існуючих нині в Німеччині відносин неминучим було утворення цієї проміжної секти, неминучою була спроба компромісу між комунізмом і пануючими уявленнями. Неминучим було і те, що дуже багато німецьких комуністів, для яких вихідною точкою була філософія, прийшло і продовжує приходити до комунізму саме через такий перехід, тоді як інші, що не можуть звільнитися з пут ідеології, будуть проповідувати цей «істинний соціалізм» до самої своєї смерті. Тому ми не можемо знати, чи лишилися на точці зору «істинного соціалізму» або ж пішли вперед ті з його представників, твори яких, критиковані нижче, були написані деякий час тому. Ми взагалі нічого не маємо проти окремих осіб; ми розглядаємо тільки друковані документи як вираження напряму, неминучого для такого болота, як Німеччина.

Але, крім того, «істинний соціалізм» безперечно відкрив перед безліччю молодонімецьких белетристів [303], докторів-чудотворців та інших літераторів широке поле для експлуатації соціального руху. Відсутність у Німеччині *дійсної,* пристрасної, практичної партійної боротьби перетворила спочатку навіть соціальний рух у *суто* літературний. «Істинний соціалізм», це — цілковите вираження такого соціального літературного руху, який виник поза справжніми партійними інтересами і який тепер, після того як сформувалася комуністична партія, хоче і далі існувати всупереч їй. Само собою зрозуміло, що з моменту виникнення в Німеччині справжньої комуністичної партії «істинним соціалістам» доведеться все більше знаходити свою публіку тільки серед дрібних буржуа, а представників цієї публіки — серед імпотентних і занепалих літераторів.

I

„RHEINISCHE JAHRBÜCHER“ [304]
або
ФІЛОСОФІЯ «ІСТИННОГО СОЦІАЛІЗМУ»

А. «КОМУНІЗМ, СОЦІАЛІЗМ, ГУМАНІЗМ» [305]

«RHEINISCHE JAHRBÜCHER», т. I, стор. 167 і наст.

Ми починаємо з цієї статті, бо в ній з цілковитою свідомістю і з великим почуттям власної гідності розкривається німецький національний характер «істинного соціалізму».

Стор. 168. «Мабуть, *французи* не розуміють своїх власних геніїв. Тут їм приходить на допомогу *німецька наука*, яка *дає в соціалізмі найрозумніший* — коли можна тільки вживати до розуму ступені порівняння — *суспільний лад*».

Отже, тут «німецька наука» дає «*в* соціалізмі» деякий «суспільний лад», і до того ж «найрозумніший». Соціалізм оголошується просто галуззю всемогутньої, всемудрої, всеосяжної німецької науки, яка створює навіть суспільство. Правда, соціалізм — французького походження, але французькі соціалісти були «*в собі*» *німцями*, через що *дійсні* французи їх і «не зрозуміли». Тому наш автор може сказати:

«*Комунізм — французьке явище, соціалізм — німецьке;* щастя французів, що вони мають такий щасливий суспільний *інстинкт,* який зможе колинебудь замінити їм *наукові заняття*. Цей результат визначився в ході розвитку обох народів. Французи через *політику* прийшли до *комунізму*» (тепер ми, звичайно, вже знаємо, як французький народ прийшов до комунізму); «німці через *метафізику*, що перетворилася під кінець в антропологію, прийшли до *соціалізму*» (саме до «істинного соціалізму»). «Той і другий розчиняються, кінець кінцем, у *гуманізмі*».

Після того, як комунізм і соціалізм перетворені в дві абстрактні теорії, в два принципи, дуже легко, звичайно, вигадати будь-яку гегелівську єдність обох цих протилежностей під будь-якою невиразною назвою. Це дає можливість не тільки кинути проникливий погляд на «хід розвитку обох народів», а й блискуче виявити перевагу відданого спекулятивним вигадкам індивіда над французами і німцями.

А втім, уся ця фраза майже дослівно списана з пютманівського «Bürgerbuch», стор. 43 та ін. [306]. Та й взагалі «наукові заняття в галузі соціалізму обмежуються у автора конструюючим відтворенням ідей, які є у згаданій книжці, в «Двадцять одному аркуші» та інших творах з періоду виникнення німецького комунізму.

Наведемо лише кілька зразків висунутих у цій статті заперечень проти *комунізму.*

Стор. 168. «Комунізм не об'єднує атоми в органічне ціле».

Вимога об'єднати «атоми» в «органічне ціле» не більш розумна, ніж вимога квадратури кола.

«Комунізм, як він фактично представлений у головному своєму центрі, у Франції, являє собою *грубу* протилежність егоїстичному розкладові держави крамарів; він не підноситься над цією політичною протилежністю, не досягає *безумовної, позбавленої передумов, свободи*» (там же).

Voilà * німецько-ідеологічний постулат «безумовної, позбавленої передумов свободи», яка є тільки практичною формулою для «безумовного, позбавленого передумов, мислення». Французький комунізм, звичайно, «грубий», бо він є теоретичним вираженням *дійсної* протилежності, над якою, згідно з нашим автором, він повинен був би піднестися, для чого йому треба було тільки зобразити її в своїй уяві як уже подолану. Пор. між іншим «Bürgerbuch», стор. 43.

«Тиранія цілком може далі існувати і в рамках комунізму, бо він не допускає дальшого існування роду» (стор. 168).

Бідний рід! Досі «рід» існував *одночасно* з «тиранією»; але оскільки комунізм *скасовує* «рід», то саме тому він може *зберегти* «тиранію». Але як же, на думку нашого «істинного соціаліста», комунізм починає скасовувати «рід»? Він «має перед собою масу» (там же).

«Людина в комунізмі не *усвідомлює* своєї *сутності*... комунізм доводить її залежність до *крайнього, найбільш грубого відношення,* до залежності *від грубої матерії* — до розриву між *працею* і *втіхою.* Людина не досягає *вільної* моральної *діяльності*».

Щоб оцінити належно «наукові заняття», які привели нашого «істинного соціаліста» до цього твердження, звернемо увагу на таке положення:

«Французькі соціалісти і комуністи... теоретично зовсім не зрозуміли *суті* соціалізму... навіть радикальні» (французькі) «комуністи ще далеко не подолали протилежності *праці* і *втіхи*... не піднеслися ще до думки про *вільну діяльність*... Відмінність між комунізмом і світом крамарів полягає лише в тому, що в комунізмі *цілковите відчуження дійсної людської власності* повинно бути звільнене від усякої випадковості, тобто повинно бути *ідеалізоване*» («Bürgerbuch», стор. 43).

Отже, наш «істинний соціаліст» докоряє тут французів у тому, що вони правильно усвідомлюють своє фактичне суспільне становище, тимчасом як вони повинні були б сприяти тому, щоб «Людина» усвідомила «*свою* сутність». Усі докори, що їх роблять ці «істинні соціалісти» французам, зводяться до того, що фейєр-

* — Ось. *Ред.*

бахівська філософія не є останнім словом усього їх руху. Наш автор виходить з готового положення про розрив між працею і втіхою. Але замість того, щоб почати з цього положення, він ідеологічно перевертає питання, починає з відсутності свідомості у людини, робить звідси умовивід про «залежність від грубої матерії» і змушує цю залежність *реалізуватись* у «розриві між працею і втіхою». А втім, ми ще побачимо, до яких висновків приходить «істинний соціаліст» із своєю незалежністю «від грубої матерії».— Взагалі, всі ці панове відзначаються надзвичайно витонченою чутливістю. Все, особливо ж матерія, шокує їх, скрізь вони скаржаться на грубість. Вище ми вже мали «*грубу* протилежність», тепер ми маємо «найбільш *грубе* відношення», «залежність від *грубої* матерії»:

Німець провіщав: віддаватись коханню
Не слід надто *грубо,* інакше завжди
Воно дуже шкодить здоров'ю [307].

Зрозуміло, німецька філософія, прибравшись у соціалістичне вбрання, звертається для годиться до «грубої дійсності», але при цьому вона завжди тримається на солідній відстані від неї і кричить їй з істеричним роздратуванням: noli me tangere! [308]

Після цих наукових заперечень французькому комунізмові ми знаходимо деякі історичні роз'яснення, що блискуче свідчать про «вільну моральну діяльність» нашого «істинного соціаліста», про його «наукові заняття», а також про його незалежність від грубої матерії.

На стор. 170 автор приходить до «висновку», що «*грубий*» (ще раз!) «французький комунізм» один тільки й «існує». Конструкція цієї апріорної істини виконується з великим «суспільним інстинктом» і показує, що «людина усвідомила свою сутність». Послухайте тільки:

«Не існує ніякого іншого комунізму, б о те, що дав Вейтлінг, є лише переробка фур'єристських і комуністичних ідей, з якими він ознайомився в Парижі і в Женеві».

«Не існує ніякого» англійського комунізму, «бо те, що дав Вейтлінг і т. д.». Томас Мор, левелери [309], Оуен, Томпсон, Уотс, Холіок, Гарні, Морган, Саутуелл, Гудвін Бармбі, Грівс, Едмондс, Хобсон, Спенс були б дуже вражені, resp. перевернулися б у труні від здивування, якби почули, що всі вони не комуністи,— «бо» Вейтлінг їздив у Париж і в Женеву.

А втім, вейтлінгівський комунізм все ж, мабуть, не цілком збігається з «грубим французьким комунізмом», vulgo * — бабувізмом, бо він містить у собі і «фур'єристські ідеї».

«Комуністи були особливо сильні в побудові систем або наперед готових суспільних порядків («Ікарія» Кабе, «Благоденство», Вейтлінг). Але всі системи відзначаються догматично-диктаторським характером» (стор. 170).

* — по-простому. *Ред.*

Висловивши свою думку про системи взагалі, «істинний соціалізм» звільнився, зрозуміло, від труднощів вивчення самих комуністичних систем. Одним ударом він подолав не тільки «Ікарію»[310], а й усі філософські системи від Арістотеля до Гегеля, «Систему природи» [311], ботанічні системи Ліннея і Жюссьє і навіть сонячну систему. А втім, щодо самих систем, то майже всі вони з'явилися на початку комуністичного руху і служили тоді справі пропаганди у формі народних романів, цілком відповідних нерозвиненій ще свідомості пролетарів, які тільки що піднімалися на боротьбу. Кабе сам називає свою «Ікарію» roman philosophique *, і судити про Кабе, як про голову партії, треба не за його системою, а за його полемічними творами і взагалі за всією його діяльністю. Деякі з цих романів, як, наприклад, система Фур'є, пройняті дійсно поетичним духом; а інші, як-от системи Оуена і Кабе, позбавлені всякої фантазії і мають на собі печать купецького розрахунку або юридично-спритного пристосування до поглядів класу, який треба було обробити. В процесі розвитку партії ці системи втрачають всяке значення і зберігаються, в крайньому разі, тільки номінально, як лозунги. Хто у Франції вірить в Ікарію, а в Англії — в плани Оуена, проповідь яких він сам видозмінював залежно від обставин або з міркувань пропаганди серед різних класів? Що справжній зміст цих систем зовсім не полягає в їх систематичній формі, найкраще видно на прикладі правовірних фур'єристів з «Démocratie pacifique», які при всій своїй правовірності є прямі антиподи Фур'є, буржуазні доктринери. Справжній зміст усіх епохальних систем становлять потреби часу, в який вони виникли. В основі кожної з них лежить весь попередній розвиток нації, історична форма класових відносин з їх політичними, моральними, філософськими та іншими наслідками. Словами про те, що всі системи є догматичними і диктаторськими, нічого не сказано про цей базис і про цей зміст комуністичних систем. У німців не було розвинутих класових відносин, які були в англійців і французів. Через це німецькі комуністи могли взяти базис своєї системи тільки з умов життя того стану, з якого вони походили. І цілком природно, що внаслідок цього єдина існуюча німецька комуністична система була відтворенням французьких ідей у рамках світогляду, обмеженого відносинами дрібного ремесла.

Про тиранію, яка зберігається всередині комунізму, свідчить «*безумна думка* Кабе, який вимагає, щоб геть усі передплачували *його* «Populaire»» (стор. 168). Коли наш приятель перекручує вимоги, які ставить своїй партії її голова, змушений до того певними обставинами і небезпекою розпорошення обмежених коштів, а потім підходить до цих вимог з міркою «сутності людини», то він,

* — філософським романом. *Ред.*

зрозуміло, повинен прийти до того висновку, що цей голова партії і всі інші члени його партії «безумні» і що, навпаки, при здоровому розумі перебувають тільки безпартійні фігури, як-от він сам і «сутність людини». А втім, з книги Кабе «Моя правильна лінія» 312 він міг би довідатись про справжній стан речей.

На закінчення вся протилежність між нашим автором і взагалі німецькими «істинними соціалістами» та ідеологами, з одного боку, і дійсним рухом інших народів — з другого, резюмується таким класичним положенням. Німці судять, мовляв, про все sub specie aeterni * (відповідно до сутності Людини), а іноземці дивляться на все практично, відповідно до реально даних людей і відносин. Іноземці мислять і діють для *свого часу*, німці — для *вічності*. Це визнання наш «істинний соціаліст» формулює так:

«Комунізм виявляє свою однобічність уже в своїй назві, що означає протилежність конкуренції; але *невже* ця обмеженість кругозору, яка *тепер ще, мабуть*, має значення як партійна кличка, буде *тривати вічно?*»

Після цього радикального знищення комунізму наш автор переходить до його протилежності — до *соціалізму*.

«Соціалізм запроваджує анархічний порядок, який становить *істотну самобутню властивість* людського роду, а також і всесвіту» (стор. 170) і який саме тому не існував досі для «людського роду».

Вільна конкуренція надто «груба», щоб наш «істинний соціаліст» оголосив її «анархічним порядком».

«Сповнений довір'я до *морального ядра* людства», «*соціалізм*» декретує, що «з'єднання статей *є* лише найвищий ступінь кохання *і повинно* бути ним; *бо* тільки природне є істинним, а істинне — моральним» (стор. 171).

Доказ на користь того, що «з'єднання і т. д. і т. д. є і повинно бути», застосовний абсолютно до всього. Наприклад, «сповнений довір'я до морального ядра» мавпячого роду, «соціалізм» може також декретувати, що онанізм, який трапляється у мавп у природному вигляді, є «тільки найвищим ступенем кохання» до самого себе «і повинен бути ним, *бо* тільки природне є істинним, а істинне — моральним».

Звідки ж соціалізм бере масштаб того, що «природне»,— сказати важко.

«Діяльність і втіха збігаються в *своєрідності* людини. Те і друге визначається цією своєрідністю, а не *перебуваючими поза нами* продуктами».

«Але оскільки ці продукти необхідні для діяльності, тобто для істинного життя, і оскільки вони, завдяки сукупній діяльності всього людства, немов відокремилися від нього, то вони для всіх *є — або повинні бути* — спільним субстратом дальшого розвитку *(спільність майна)*».

«Правда, наше нинішнє суспільство до того здичавіло, що окремі особи накидаються із звірячою зажерливістю на продукти чужої праці, даючи своїй власній сутності загнивати в неробстві *(рантьє); неминучим наслідком* цього є знов-таки те, що інші особи, власність яких (їх власна людська сут-

* — з погляду вічного. *Ред.*

ність) гине не від неробства, а від виснажливого напруження, змушені працювати *як машини (пролетарі)... Проте* обидва полюси нашого суспільства, рантьє і пролетарі, перебувають на одному ступені розвитку, *обидва вони залежать від речей поза ними»,* інакше кажучи: є «неграми», як сказав би святий Макс (стор. 169, 170).

Ці «висновки» нашого «монгола» про «наше негритянство» — найбільш викінчене з усього того, що «істинний соціалізм» досі «немов відокремив від себе як продукт, необхідний для істинного життя», і на що, як він вважає, беручи до уваги «самобутність людини», «все людство» «накинеться із звірячою зажерливістю».

«Рантьє», «пролетарі», «машиноподібно», «спільність майна» — ці чотири уявлення є для нашого монгола, в усякому разі, «перебуваючими поза ним продуктами», щодо яких його «діяльність» і його «втіха» полягає в тому, що він видає їх лише за наперед угадані назви для результатів його власної «машиноподібної роботи».

Ми дізнаємося, що суспільство здичавіло і що через це індивіди, з яких складається це саме суспільство, хворіють на всілякі недуги. Суспільство відособляється від цих індивідів, перетворюється в щось самостійне, воно дичавіє на власний лад, і тільки *внаслідок* цього його здичавіння терплять індивіди. Першим наслідком цього здичавіння є визначення: «хижа тварина», «нероба» і «носій загниваючої власної сутності», після чого ми з жахом дізнаємось, що ці визначення є визначеннями «рантьє». Тут лишається тільки зауважити, що це «загнивання власної сутності» є просто філософськи містифікований спосіб витлумачення «неробства», про практичний характер якої автор, мабуть, погано обізнаний.

Другим «неминучим висновком» з цього першого наслідку здичавіння є такі два визначення: «загибель власної людської сутності від виснажливого напруження» і «вимушеність працювати, як машини». Обидва ці визначення є «неминучим висновком з того, що рантьє дають своїй власній сутності загнивати»; а звичайною мовою, як ми знову з жахом дізнаємось, ці визначення означають «пролетарів».

Таким чином, установлюваний тут причинний зв'язок зводиться ось до чого. Пролетарі існують і працюють, як машини: це — даний нам факт. Але чому пролетарі повинні «працювати, як машини»? Тому, що рантьє «дають своїй власній сутності загнивати». Чому ж рантьє дають своїй власній сутності загнивати? Тому, що «наше теперішнє суспільство так здичавіло». А чому воно так здичавіло? Про це лишається спитати господа бога.

Для нашого «істинного соціаліста» характерне те, що в протилежності рантьє і пролетарів він вбачає «полюси *нашого* суспільства». Ця протилежність, яка існувала майже на всіх більш-менш розвинутих ступенях суспільного життя і про яку з давніх-давен

розглагольствували всі моралісти, була знову висунута на самому початку пролетарського руху, в той час, коли пролетаріат мав ще спільні інтереси з промисловою і дрібною буржуазією. Пор., наприклад, твори Коббета і П. Л. Кур'є або ж Сен-Сімона, який спочатку залічував ще промислових капіталістів до travailleurs * на противагу oisifs **, рантьє. Сказати цю банальність про протилежність пролетарів і рантьє, але не звичайною мовою, а священною філософською мовою, і дати цій по-дитячому наївній думці не відповідний їй, а якийсь надхмарний, абстрактний вираз,— до цього зводиться тут, як і в усіх інших випадках, грунтовність німецької науки, яка дістала своє завершення в «істинному соціалізмі». Вінцем цієї грунтовності є закінчення. Тут наш «істинний соціаліст» перетворює цілком різні ступені розвитку пролетарів і рантьє в «один ступінь розвитку», бо він може обійти мовчанням реальні ступені їх розвитку, підвівши їх під філософську рубрику: «залежність від речей поза ними». Тут «істинний соціалізм» знайшов той ступінь розвитку, на якому відмінність усіх ступенів розвитку в трьох царствах природи, в геології та історії зникає безслідно.

Незважаючи на свою ненависть до «залежності від речей поза ним», наш «істинний соціаліст» все ж визнає, що він залежить від них, «бо продукти», тобто ці самі речі, «необхідні для діяльності» і «для істинного життя». Це соромливе визнання потрібне було нашому авторові для того, щоб прокласти шлях філософській конструкції спільності майна — конструкції, яка доходить до такого явного безглуздя, що досить тільки звернути увагу читача на нього.

Тепер ми звертаємось до першого з цитованих вище положень. Тут знову висувається положення, що для діяльності і втіхи необхідна «незалежність від речей». Діяльність і втіха «визначаються» «своєрідністю людини». Замість того, щоб шукати цю своєрідність у діяльності і втішанні навколишніх людей,—причому він дуже швидко побачив би, яку роль відіграють при цьому також і перебуваючі поза нами продукти,— він говорить про «збіг» їх обох у «своєрідності людини». Замість того, щоб зрозуміти своєрідність людей як наслідок їх діяльності і зумовленого нею способу втіхи, він пояснює діяльність і втіху «своєрідністю людини», чим, звичайно, ліквідується можливість всякої дальшої дискусії. Від дійсної поведінки індивіда він знову рятується в лоно своєї непередаваної, недоступної своєрідності. Ми бачимо тут, крім того, що розуміють «*істинні соціалісти*» під «вільною діяльністю». Наш автор необережно виказує свою таємницю, коли говорить, що вона — така діяльність, яка «не визначається речами поза нами»; це означає: вона — actus purus, чиста, абсолютна діяль-

* — працівників. *Ред.*
** — неробам. *Ред.*

ність, діяльність, яка є не що інше, як тільки діяльність і, зрештою, знову зводиться до ілюзії «чистого мислення». Ця чиста діяльність, зрозуміло, цілком оскверняється, коли у неї виявляється матеріальний субстрат і матеріальний результат; «істинний соціаліст» займається подібною оскверненою діяльністю тільки з надзвичайним небажанням і ставиться з презирством до її продукту, який називається вже не «результатом», а «тільки *покидьками* людини» (стор. 169). Тому суб'єктом, який лежить в основі цієї чистої діяльності, ні в якому разі не може бути реальна чуттєва людина, а тільки мислячий дух. Витлумачена в такий спосіб на німецький лад «вільна діяльність» є лише інша формула для згаданої вище «безумовної, вільної від передпосилок, свободи». Наскільки, зрештою, ця балаканина про вільну діяльність, якою «істинні соціалісти» тільки прикривають свою необізнаність з дійсним виробництвом, зводиться зрештою до «чистого мислення»,— це наш автор доводить уже тим, що його останнім словом є постулат про пізнання в істинному розумінні.

«Це відособлення *обох головних партій нашого часу*» (саме французького грубого *комунізму* і німецького *соціалізму*) «є результатом *розвитку останніх двох років,* який *почався* саме з «Філософії дії» Гесса — в «Двадцять одному аркуші» Гервега. *Тому* настав час висвітлити лозунги *суспільних партій* трохи докладніше» (стор. 173).

Отже, ми маємо тут, з одного боку, дійсно існуючу у Франції комуністичну партію з її літературою, а з другого — кілька німецьких напівучених, які прагнуть по-філософському з'ясувати собі ідеї цієї літератури. Ці німецькі напівучені є, як виявляється, не в меншій мірі, ніж французькі комуністи, однією з *«головних партій нашого часу»,* інакше кажучи — партією, яка має надзвичайно важливе значення не тільки для своєї найближчої протилежності, для французьких комуністів, а й для англійських чартистів і комуністів, для американських націонал-реформістів [313] і взагалі для всіх інших партій «нашого часу». На жаль, всі перелічені партії нічогісінько не знають про існування цієї «головної партії». Але вже досить давно німецькі ідеологи засвоїли собі таку манеру: кожна з їх літературних фракцій, особливо ж фракція, яка уявляє, що вона «робить найбільш крайні висновки», оголошує себе не тільки «однією з головних партій», а навіть «*головною* партією нашого часу». Так, серед інших партій ми маємо «головну партію» критичної критики, «головну партію» згідного з собою егоїзму, а тепер — «головну партію» «істинних соціалістів». Німеччина може отак дійти до цілої сотні «головних партій», існування яких відоме тільки в Німеччині, та й тут тільки в середовищі вузького стану вчених, напівучених і літераторів, які гадають, що вони повертають важіль всесвітньої історії, тимчасом як насправді вони лише прядуть нескінченну нитку своїх власних фантазій.

Ця «головна партія» «істинних соціалістів» є результатом розвитку останніх двох років, який почався саме з «Філософії» Гесса, тобто вона «з'явилась» тоді, коли «почалося» вплутування нашого автора в соціалізм, саме в «останні два роки», через що для нього і «настав час» для того, щоб «трохи докладніше» *просвітити* себе — за допомогою деяких «лозунгів» — відносно того, щó саме він вважає «суспільними партіями».

Справившись, таким чином, з комунізмом і соціалізмом, наш автор розкриває перед нами вищу єдність обох — *гуманізм*. З цього моменту ми стаємо на грунт «Людини», і віднині вся істинна історія нашого «істинного соціалізму» розгортається тільки в Німеччині.

«В *гуманізмі* розв'язуються всі спори про назви. Навіщо комуністи, навіщо соціалісти? Ми *люди*» (стор. 172) — tous freres, tous amis *.

О брати, навіщо ми пливти
Проти течії будемо?
Підемо — і з Темпловської гори
«Віват король!» гукатимемо [314].

Навіщо люди, навіщо звірі, навіщо рослини, навіщо каміння? Ми — тіла!

Далі йде історичне міркування, яке грунтується на німецькій науці і яке «коли-небудь допоможе» французам «замінити їх суспільний інстинкт». Стародавній час — наївність, середні віки — романтика, новий час — гуманізм. З допомогою цих трьох тривіальностей наш автор, звичайно, історично сконструював свій гуманізм і показав, що цей гуманізм становить істину старих Humaniora [315]. Про такі конструкції пор. у першому томі про «святого Макса», що фабрикує цей товар значно вправніше і з меншим дилетантизмом.

На стор. 172 нам повідомляють, що

«останнім результатом схоластицизму є знищене Гессом розщеплення життя».

Отже, теорія зображається тут як причина «розщеплення життя». Незрозуміло, чому ці «істинні соціалісти» взагалі говорять про суспільство, коли вони вважають разом з філософами, що всі *дійсні* розщеплення викликаються *розщепленням понять*. Пройняті цією філософською вірою в світостворюючу і світоруйнуючу силу понять, вони можуть, звичайно, уявити й те, що такий-то індивід «знищив розщеплення життя» з допомогою якогось «знищення» понять. Ці «істинні соціалісти», як і всі німецькі ідеологи, постійно сплутують, як щось рівнозначне, літературну історію з дійсною історією. Ця манера, зрештою, дуже зрозуміла у німців, що прикривають жалюгідну роль, яку вони відігравали і продовжують відігравати в дійсній історії, тим, що вони ставлять

* — всі ми брати, всі — друзі. *Ред.*

ілюзії, на які вони завжди були такі багаті, в один ряд з дійсністю.

Перейдемо тепер до «останніх двох років», коли німецька наука якнайгрунтовніше покінчила з усіма питаннями, надавши іншим народам тільки роль виконавців її декретів.

«Фейєрбах виконав тільки односторонньо, тобто тільки почав був справу антропології, відвоювання людиною його» (Фейєрбаха чи людини?) «відчуженої від нього сутності; він знищив *релігійну* ілюзію, теоретичну абстракцію, боголюдину, тоді як Гесс *зруйнував політичну* ілюзію, абстракцію його» (Гесса чи людини?) «здібностей, його діяльності, тобто *зруйнував багатство* *. Тільки завдяки праці Гесса *Людина* звільнилася від останніх сил, що перебувають поза нею, і стала здатною до моральної діяльності — вся безкорисливість колишнього» (догессівського) «часу була тільки мнимою,— і людині знову повернули її гідність: дійсно, хіба раніше» (до Гесса) «людина визнавалася тим, чим вона була? Хіба її цінували не за цінностями, які вона мала? Її гроші визначали її вагу» (стор. 171).

Для всіх цих високих слів про звільнення і т. д. характерно, що звільнюваною і т. д. є завжди тільки «Людина». Хоч згідно з наведеним вище зауваженням можна було б думати, що «багатство», «гроші» і т. д. перестали існувати, проте з такої фрази ми дізнаємось:

«Тільки після зруйнування цих ілюзій» (гроші, розглядувані sub specie aeterni **, звичайно, тільки ілюзія: l'or n'est qu'une chimère [316]) «можна *почати думати* про новий, *людський* лад суспільства» (там же).

Але це зовсім зайва річ, бо

«пізнання *сутності Людини* вже має своїм природним, неминучим наслідком істинно людське життя» (стор. 172).

Прийти через метафізику, через політику і т. д. до комунізму або соціалізму — ці дуже улюблені «істинними соціалістами» фрази означають лише, що той чи інший письменник пристосував до фразеології своєї попередньої точки зору комуністичні ідеї, що залетіли до нього ззовні і зародилися в зовсім інших умовах, що він надав їм вираження, яке відповідає цій його попередній точці зору. Чи переважає та чи інша з цих точок зору у цілого народу, чи забарвлений його комуністичний напрям думки у політичний, метафізичний або інший колір,— це, зрозуміло, залежить від усього ходу розвитку цього народу. З того факту, що світогляд більшості французьких комуністів має політичне забарвлення,— чому, однак, протистоїть інший факт, а саме, що дуже багато французьких соціалістів зовсім відійшли від політики,— наш автор робить висновок, що французи «прийшли до комунізму» «через політику», через свій політичний розвиток. Ця фраза, яка виражає взагалі дуже поширену в Німеччині думку, свідчить не про те, що наш автор має деяке уявлення про політику і, зокрема,

* В оригіналі: «Vermögen», що означає і «здібність», і «багатство». *Ред.*
** — з погляду вічного. *Ред.*

про французький політичний розвиток або про комунізм, а тільки про те, що він вважає — разом з усіма ідеологами — політику самостійною сферою, якій властивий свій, самостійний розвиток.

Іншим улюбленим словечком «істинних соціалістів» є «істинна власність», «істинна, особиста власність», «дійсна», «суспільна», «жива», «природна» і т. д. і т. д. власність; дуже характерно при цьому, що для означення приватної власності вони вживають вислів «*так звана* власність». Ми вже в першому томі зазначили, що ця термінологія бере свій початок від сен-сімоністів, але в них вона ніколи не набирала цієї німецької метафізико-містичної форми і була до певної міри правомірна на початку соціалістичного руху, коли взяти до уваги тупоумні зойки буржуа *. А втім, кінцевий етап розвитку більшості сен-сімоністів доводить, з якою легкістю «істинна власність» знову перетворюється в «звичайну приватну власність».

Якщо протилежність комунізму світові приватної власності уявити собі в найгрубішій формі, тобто в найабстрактнішій формі, в якій усунені всі реальні умови цієї протилежності, то виходить протилежність між власністю і відсутністю власності. При такому підході усунення цієї протилежності можна розглядати як усунення тієї чи іншої її сторони, як знищення власності, причому виходить загальна відсутність власності або жебрацтво, або ж як знищення відсутності власності, що полягає в установленні істинної власності. Насправді ж на одному боці перебувають дійсні приватні власники, а на другому — позбавлені власності комуністичні пролетарі. Ця протилежність загострюється з кожним днем і нездоланно веде до кризи. Тому, коли теоретичні представники пролетарів хочуть досягти чого-небудь своєю літературною діяльністю, то вони насамперед повинні постаратися покінчити з усіма фразами, які ослабляють свідомість гостроти цієї протилежності,— з усіма фразами, що затушовують цю протилежність і навіть дозволяють буржуа, щоб застрахувати себе на всякий випадок, наблизитись до комуністів на грунті філантропічних мрій. Але всі ці погані властивості ми знаходимо в улюблених словечках «істинних соціалістів», особливо в «істинній власності». Ми прекрасно знаємо, що купка німецьких фразерів не може погубити комуністичний рух. Але все ж у такій країні, як Німеччина, де філософські фрази протягом віків мали певну силу, де відсутність наявних в інших народів різких класових протилежностей і без того ослабляє гостроту та рішучість комуністичної свідомості,— в такій країні треба виступати проти всіляких фраз, які могли б ще більше розрідити і ослабити усвідомлення цілковитої протилежності комунізму існуючому порядкові речей.

---

* Див. цей том, с. 194—195. *Ред.*

Ця теорія істинної власності розглядає всю дотеперішню *дійсну* приватну власність тільки як видимість, а абстраговане від цієї дійсної власності уявлення — як *істину* і *дійсність* цієї видимості; отже, вона наскрізь ідеологічна. Вона виражає тільки ясніше й чіткіше уявлення дрібних буржуа, які в своїх філантропічних прагненнях і благочестивих побажаннях також мають на увазі знищення відсутності власності.

У цій статті ми знову могли переконатись, який вузько-національний світогляд лежить в основі мнимого універсалізму і космополітизму німців.

Французам і руським належить земля,
Море британцям покірне,
Зате у надхмарному царстві мрій
Панування німців безспірне.

Там у наших руках гегемонія; там
Ми всі неподільно з'єднались,
Не так, як інші народи,— вони
На вбогій землі розвивались [317].

Німці з величезним почуттям самозадоволення протиставлять іншим народам це повітряне царство снів, це царство «сутності людини», оголошуючи його завершенням і метою всесвітньої історії; на всіх поприщах вони розглядають свої фантазії як остаточний вирок, який вони виносять діяльності інших народів, і оскільки вони скрізь здатні бути тільки глядачами, спостерігачами, то вони вважають себе покликаними вершити суд над усім світом, твердячи, що весь історичний процес досягає своєї кінцевої мети в Німеччині. Ми вже не раз відзначали, що це бундючне і безмірне національне чванство відповідає дуже жалюгідній, торгашеській і дрібноремісничій практиці. Коли національна обмеженість взагалі противна, то в Німеччині вона стає огидною, бо тут вона сполучається з ілюзією, ніби німці стоять вище за національну обмеженість і всі дійсні інтереси, і висувається проти тих національностей, які відкрито визнають свою національну обмеженість, а також і те, що вони базуються на дійсних інтересах. А втім, у всіх народів національна відсталість тепер зустрічається ще тільки серед буржуа та їх літераторів.

В. «БУДІВЕЛЬНІ КАМЕНІ СОЦІАЛІЗМУ» [318]

«RHEINISCHE JAHRBÜCHER», стор. 155 і наст.

Ця стаття починається белетристично-поетичним прологом, який підготовляє читача до сприймання громіздких істин «істинного соціалізму». На початку прологу «щастя» проголошується «кінцевою метою всякого прагнення, всякого руху, всіх тяжких і невтомних зусиль минулих тисячоліть». Двома-трьома штрихами нам дається, так би мовити, історія прагнення до щастя:

«Коли рухнула будова старого світу, людське серце із своїми бажаннями знайшло собі пристановище в потойбічному світі; туди перенесло воно своє щастя» (стор. 156).

Звідси всі лиха земного життя. В новітні часи людина розпрощалася з потойбічним світом, і ось наш «істинний соціаліст» запитує:

«Чи може людина знову вітати землю як *країну* свого щастя? *Чи пізнала* вона в ній знову свою одвічну батьківщину? Чому ж вона не перестає відривати життя від щастя, чому вона не знищує останньої перешкоди, яка все ще розколює земне життя на дві ворожі половини?» (там же).

«Країна моїх найблаженніших почуттів!» і т. д.

Автор запрошує потім «Людину» на прогулянку, на що «Людина» з задоволенням погоджується. «Людина» іде на «лоно природи» і віддається там, між іншим, таким сердечним виявленням «істинного соціаліста»:

«.!. Барвисті квіти... високі і горді дуби... їх ріст і цвітіння, їх життя,— це їх задоволення, їх щастя... незліченна кількість малесеньких тварин на галявинах... лісові птахи... баский табун лошат... я бачу» (говорить «Людина»), «що ці тварини не знають і не хочуть іншого щастя, крім того, яке полягає для них у прояві життя і в насолоді ним. Коли настає ніч, мій погляд бачить безліч світів, які обертаються, кружляючи за вічними законами у безконечному просторі. В цьому кружлянні я бачу єдність життя, руху і щастя» (стор. 157).

«Людина» могла б побачити в природі ще багато чого іншого, наприклад запеклу конкуренцію серед рослин і тварин; вона могла б, наприклад, побачити, як у рослинному царстві, в її «лісі високих і гордих дубів», ці високі і горді капіталісти відбирають засоби до життя у дрібного чагарника, який міг би вигукнути: terra, aqua, aere et igni interdicti sumus *; вона могла б побачити паразитичні рослини, цих ідеологів рослинного життя, далі — відкриту війну між «лісовими птахами» і «незліченною кількістю малесеньких тварин», між травою її «луків» і «баским табуном лошат». Вона могла б побачити в «безлічі світів» справжню небесно-феодальну монархію з її оброчними і бурлаками, з яких деякі, як, наприклад, місяць, ледве животіють, aere et aqua interdicti **; «людина» побачила б ленну систему, в якій навіть безрідні бродяги, комети, мають станове розчленування і в якій, наприклад, астероїдні уламки свідчать про тимчасові неприємні пригоди, тимчасом як метеорити, ці грішні ангели, соромливо пробираються через «нескінченний простір», поки не знайдуть собі де-небудь скромне пристановище. А ще далі вона натрапила б на реакційні нерухомі зорі.

«Всі ці істоти знаходять у вправлянні і прояві усіх життєвих здібностей, якими їх наділила природа, одночасно своє щастя, задоволення і насолоду життям».

* — нам заборонено доступ до землі, води, повітря і вогню (Формула вигнання в Стародавньому Римі). *Ред.*

** — бо їм заборонено доступ до повітря і води. *Ред.*

Це означає: у взаємодії тіл природи, в прояві їх сил «Людина» визнає, що ці тіла природи знаходять у цьому своє щастя і т. д.

«Людина» дістає тепер від нашого «істинного соціаліста» догану за свою роздвоєність:

«Хіба людина теж не вийшла з первозданного світу, хіба вона не витвір природи, як і всі інші істоти? Хіба вона не складається з *тих самих* речовин, не наділена *тими самими* загальними силами і властивостями, які оживляють *усі речі?* Чому ж вона все ще шукає свого щастя на землі в якомусь земному потойбічному світі?» (стор. 158).

«*Ті самі* загальні сили і властивості», притаманні людині з «*усіма* речами», є зчеплення, непроникливість, об'єм, вага і т. д.,— словом, ті властивості, докладний перелік яких можна знайти на першій сторінці кожного підручника фізики. На жаль, не ясно, як можна звідси мати доказ проти того, щоб людина «шукала своє щастя в якомусь земному потойбічному світі». Але,— переконує наш «істинний соціаліст» людину,—

«Подивіться на польові лілії».

Так, подивіться на польові лілії! Подивіться, як кози пожирають їх, як пересаджує їх у свою петельку «Людина», як мнуть їх, під час своїх нецнотливих ласк, скотарка і погонич ослів!

«Подивіться на польові лілії, вони не *працюють,* не *прядуть,* і все ж отець ваш небесний годує їх» [319].

Ідіть до них і наслідуйте їх приклад!

Дізнавшись, таким чином, про єдність «Людини» з «усіма речами», ми дізнаємось далі про її *відмінність* від «усіх речей».

«Але людина *пізнає себе,* вона має *усвідомлення самої себе*. В той час як в інших істотах інстинкти і сили *природи* проявляються розрізнено і несвідомо,— в людині вони об'єднуються і досягають свідомості... Її природа — дзеркало всієї природи, що *пізнає себе* в ній. Отже — коли природа пізнає себе в мені, то я пізнаю самого себе в природі; пізнаю в її житті своє власне життя. Так і ми даємо життєвий прояв тому, що вкладене в нас природою» (стор. 158).

Увесь цей пролог являє собою зразок наївної філософської містифікації. «Істинний соціаліст» виходить з думки, що повинна зникнути роздвоєність між життям і щастям. Щоб довести цю тезу, він вдається по допомогу до природи і висуває положення, що в ній не існує цієї роздвоєності, а звідси робить висновок, що оскільки людина є також тіло природи і має властивості, притаманні всім тілам, то, отже, і для неї не повинна існувати ця роздвоєність. Із значно більшим правом Гоббс міг довести посиланнями на природу свою bellum omnium contra omnes *, а Гегель, на конструкцію якого спирається наш «істинний соціаліст», міг побачити в природі роздвоєність, безпутний період абсолютної

* — війну всіх проти всіх. *Ред.*

ідеї, і міг навіть назвати тварину конкретним вираженням страху божого. Містифікувавши, таким чином, природу, наш «істинний соціаліст» містифікує потім людську свідомість, перетворюючи її в «дзеркало» містифікованої ним природи. Само собою зрозуміло, що коли підставити під *природу* прояв свідомості,— мислене вираження благочестивих побажань, які стосуються людських відносин,— то свідомість буде тільки дзеркалом, в якому природа споглядає саму себе. На підставі того, що людина є просто пасивне дзеркало, в якому природа приходить до свідомості, доводиться тепер положення, що «Людина» повинна і в своїй сфері знищити роздвоєність, якої нібито не існує в природі,— як раніше це положення доводилось на підставі того, що людина є просто тіло природи. Придивимось, проте, ближче до цього твердження, в якому вся ця нісенітниця міститься в концентрованому вигляді.

Людина має самосвідомість — такий перший відзначуваний факт. Інстинкти і сили окремих істот природи перетворюються в інстинкти і сили «Природи», які, зрозуміло, *в розрізненому вигляді* «проявляються» *в* цих окремих істотах. Ця містифікація була необхідна, щоб сфабрикувати потім сполучення цих інстинктів і сил «Природи» в людській самосвідомості. Само собою зрозуміло, що тим самим самосвідомість людини перетворюється в самосвідомість природи, яка міститься в людині. Далі ця містифікація нібито знову знищується тим, що людина бере реванш у природи; на відплату за те, що природа знаходить в людині *свою* самосвідомість, людина шукає тепер у ній свою самосвідомість; при цій процедурі людина, звичайно, знаходить у ній тільки те, що сама ж вклала в неї шляхом згаданої вище містифікації.

Так людина благополучно повертається до свого вихідного пункту, і це кружляння на своєму власному каблуку називають у наші часи в Німеччині... *розвитком*.

Після цього прологу дається виклад самої суті вчення «істинного соціалізму».

ПЕРШИЙ БУДІВЕЛЬНИЙ КАМІНЬ

Стор. 160. «Сен-Сімон на смертнім одрі сказав своїм учням: «Усе моє життя зосереджене в одній думці — забезпечити всім людям найбільш вільний розвиток їх природних задатків». Сен-Сімон був провісником соціалізму».

Ця теза розробляється за висвітленим вище методом «істинних соціалістів» і з'єднується з тією містифікацією природи, яка дана в пролозі.

«Природа, як основа всякого життя, є єдність, що виходить із самої себе і повертається до самої себе; ця єдність охоплює всю незліченну різноманітність своїх проявів і поза нею немає нічого» (стор. 158).

Ми ознайомились уже із спробою перетворити різні тіла природи та їх взаємовідношення в різноманітні «явища» таємничої

сутності цієї містичної «єдності». Нове в цій тезі лише те, що спочатку природа в ній називається «*основою* всякого життя», а відразу ж услід за тим говориться, що «поза нею немає нічого» і що, значить, вона охоплює також і «життя», а отже, не може бути тільки його *основою*.

За цими громовими словами йде центральна теза всієї статті:

«Всяке з цих явищ, всяке *окреме життя* існує і розвивається тільки завдяки своїй *протилежності*, своїй *боротьбі* з зовнішнім світом; воно грунтується лише на *взаємодії з сукупним життям*, з яким воно разом з тим, внаслідок своєї природи, об'єднане в одне ціле, *в органічну єдність всесвіту*» (стор. 158, 159).

Ця центральна теза пояснюється далі так:

«З одного боку, окреме життя знаходить свою основу, своє джерело і поживу в сукупному житті, а з другого — сукупне життя прагне поглинути в безперервній боротьбі окреме життя і розчинити його в собі» (стор. 159).

Оскільки було сказано, що ця теза стосується *всіх* окремих життів, то вона «через це» може бути застосована і до людини, що́ в дійсності й відбувається:

«Людина може *через це* розвиватися тільки в рамках сукупного життя і через нього» (№ I, там же).

Далі, несвідомому окремому життю протиставиться свідоме життя, загальному життю природи — людське суспільство, і потім тільки що цитоване положення повторюється в такій формі:

«Тільки в стосунках з іншими людьми і через ці стосунки я, згідно із своєю природою, можу прийти до розвитку свого життя, до самосвідомого втішання ним, можу досягти свого щастя» (№ II, там же).

Про цей розвиток окремої людини в суспільстві говориться тепер, як раніше про «окреме життя» взагалі, ось що:

«Протилежність між окремим життям і життям загальним стає також і в суспільстві умовою свідомого людського розвитку. В безперервній боротьбі, в безперервному протидіянні суспільству, що протистоїть мені як обмежуюча сила, я, розвиваючись, досягаю самовизначення, свободи, без якої не може бути щастя. Моє життя, це — безперервний процес визволення, безперервна боротьба і перемога над свідомим і несвідомим зовнішнім світом, який я прагну підкорити собі і використати для того, щоб втішатися своїм життям. *Отже*, інстинкт самозбереження і прагнення до власного щастя, до свободи, до задоволення є природними, тобто розумними, проявами життя» (там же).

Далі:

«Я вимагаю *через це* від суспільства, щоб воно дало мені *можливість* відвоювати у нього моє задоволення, моє щастя, щоб воно відкрило поприще для моєї жадоби боротьби.— Подібно до того як окрема рослина потребує грунту, тепла, сонця, повітря і дощу, щоб рости і давати листя, квіти і плоди, так і людина *хоче* знайти в суспільстві *умови* для всебічного розвитку і задоволення всіх своїх потреб, нахилів і задатків. Суспільство *повинно* дати людині можливість завоювати собі щастя. Як вона використає цю можливість, що́ вона зробить з себе, з свого життя,— це залежить від неї, від її індивіду-

альності. В чому полягає моє щастя,— це питання ніхто, крім мене самого, розв'язати не в силі» (стор. 159, 160).

Далі йде, як кінцевий висновок усього міркування, наведена вже на початку цього «будівельного каменя» теза Сен-Сімона. Французький афоризм дістає, таким чином, своє обгрунтування в німецькій науці. В чому ж полягає це обгрунтування?

Як ми вже бачили вище, природі приписуються деякі ідеї, здійснення яких «істинний соціаліст» хотів би бачити в людському суспільстві. Якщо раніше дзеркалом природи була оголошена окрема людина, то тепер цим дзеркалом оголошується все суспільство. З приписаних природі уявлень можна тепер зробити дальші висновки, які стосуються людського суспільства. Оскільки автор не вдається в розгляд історичного розвитку суспільства, задовольняючись цією убогою аналогією, то неясно, чому суспільство не було в усі часи правильним відображенням природи. Тому фрази про суспільство, як про обмежуючу силу, що протистоїть окремому індивідові і т. д., застосовні до всіх форм суспільства. Природно, що при такій конструкції суспільства закрадаються деякі непослідовності. Так, на протилежність гармонії, про яку говориться в пролозі, тут доводиться визнати *боротьбу* в природі. Наш автор розглядає суспільство, «сукупне життя», не як взаємодію «окремих житттів», з яких складається воно, а як окреме існування, яке вступає ще в окрему взаємодію з цими «окремими життями». Якщо в основі даного міркування і є якийсь зв'язок з дійсними відносинами, то це тільки ілюзія самостійності держави щодо приватного життя і віра в цю уявну самостійність, як у щось абсолютне. А втім, тут, як і в усій статті, мова йде, власне, не про природу і суспільство, а про дві категорії: Окремість і Загальність, яким даються різні назви і про які говориться, що вони становлять протилежність, примирення якої дуже бажане.

З визнання прав «окремого життя» щодо «сукупного життя» випливає, що задоволення потреб, розвиток задатків, любов до себе і т. д. являють собою «природні, розумні прояви життя». З розгляду суспільства як дзеркального відображення природи випливає, що в усіх дотеперішніх суспільних формах, включаючи й сучасну, ці прояви життя досягали цілковитого розвитку і визнання своєї правомірності.

Та раптом на стор. 159 ми довідуємося, що «в нашому сучасному суспільстві» ці розумні, природні прояви життя все ж «дуже часто придушуються» і «звичайно тільки через це вироджуються, перетворюючись у протиприродність, потворність, егоїзм, порок і т. д.».

Отже, оскільки суспільство не відповідає все-таки своєму прообразові, природі, то «істинний соціаліст» «вимагає» від суспільства, щоб воно побудувало себе відповідно до природи, і доводить своє право на цю вимогу злополучним прикладом з рослиною.

По-перше, рослина зовсім не «вимагає» від природи всіх перелічених вище умов свого існування; коли немає цих умов, то вона і не стане рослиною, а залишиться просто насіниною. Далі, властивості її «листя, квіток і плодів» у великій мірі залежать від «грунту», «тепла» і т. д., словом — від кліматичних і геологічних умов, в яких вона росте. Таким чином, приписана рослині «вимога» зводиться до її цілковитої залежності від наявних умов існування; тим часом, на підставі тієї самої вимоги наш «істинний соціаліст» вважає, що має право вимагати, щоб його індивідуальна «особливість» лягла в основу суспільного устрою. Вимога «істинно-соціалістичного» суспільства грунтується на уявній вимозі кокосової пальми, щоб «сукупне життя» дало їй на Північному полюсі «грунт, тепло, сонце, повітря і дощ».

Наведена вище вимога окремого індивіда до суспільства виводиться з мнимого взаємовідношення двох метафізичних осіб, Окремості і Загальності, а не з дійсного розвитку суспільства. Для цього досить оголосити окремих індивідів представниками Окремості, її втіленнями, а суспільство — втіленням Загальності,— і весь фокус готовий. Заодно і положення Сен-Сімона про вільний розвиток задатків зводиться до свого правильного вираження і істинного обгрунтування. Це правильне вираження полягає в тій нісенітниці, що індивіди, з яких складається суспільство, зберігають свою «особливість», що вони хочуть лишитися тим, чим вони є, вимагаючи разом з тим від суспільства зміни, яка може виникнути тільки з їх *власної* зміни.

ДРУГИЙ БУДІВЕЛЬНИЙ КАМІНЬ

«Хто пісню не може більше співати,
Йому слід її знов почати» [320]

«Безконечна різноманітність
особин усіх, в сукупності взятих, є тіло всесвіту» (стор. 160).

Так ми відкинуті знову до початку статті горезвісної і повинні ще раз вислухати всю цю нісенітницю про окреме життя і сукупне життя. Знову розкривається перед нами глибоке таїнство взаємодії між двома цими родами життя, restauré à neuf * з допомогою нового виразу «*полярне відношення*» і з допомогою перетворення окремого життя в простий *символ*, у «*відображення*» сукупного життя. Розглядувана стаття калейдоскопічно відображається в самій собі,— така вже манера розвитку думок, властива всім «істинним соціалістам». Вони поводяться із своїми положеннями, як торговка вишнями, що продавала їх дешевше за купівельну ціну, керуючись правильним економічним принципом: треба виграти на *масі*. «Істинному соціалістові» це тим більш необхідно, що його вишні згнили, не встигши дозріти.

* — підновлене. *Ред.*

Ось кілька зразків цього самовідображення:

«Будівельний камінь» № I, стор. 158, 159.

«*Всяке окреме життя існує і розвивається тільки завдяки своїй протилежності*... грунтується тільки на *взаємодії* з *сукупним життям*,

з яким воно, разом з тим, внаслідок своєї природи об'єднане в одне *ціле*.

Органічна єдність всесвіту.

З одного боку, окреме життя знаходить свою *основу*, джерело і *поживу* в сукупному житті,

з другого — сукупне життя прагне поглинути в безперервній *боротьбі* окреме життя.

Тому (стор. 159) —

те, що для несвідомого окремого життя становить несвідоме загальне світове життя,— те для *свідомого*... життя становить людське суспільство.

Я можу досягти *розвитку* тільки *в стосунках* з іншими людьми *і через ці стосунки*... Протилежність між *окремим* і *загальним життям* виникає також і в суспільстві» і т. д.

«Природа... є... *єдність*, яка *охоплює* всю незліченну *різноманітність* своїх проявів».

«Будівельний камінь» № II, стор. 160, 161.

«*Всяке окреме життя існує і розвивається всередині сукупного життя і через нього*, а сукупне життя існує і розвивається тільки в окремому житті і через нього» (Взаємодія.)

«Окреме життя розвивається... як *частина* загального життя.

Єдність, що формується в одне ціле, становить світовий організм.

Воно» (сукупне життя) «стає *грунтом* і *поживою* для його розвитку» (окремого життя) «...обидва вони взаємно *обгрунтовують* одне одного...

Обидва вони *борються* одне з одним і вороже протистоять одне одному.

Звідси випливає (стор. 161),

що і *свідоме окреме життя* зумовлене свідомим сукупним життям і...» (навпаки).

«*Окрема людина розвивається тільки в суспільстві і через суспільство*, і суспільство» vice versa * і т. д. і т. д.

«Суспільство є *єдність*, яка містить у собі і *формує в одне ціле* всю *різноманітність* життя окремих людей».

Не задовольняючись цією калейдоскопічною картиною, наш автор повторює свої нехитрі положення про Окремість і Загальність ще й на інший лад. Спочатку він висуває ці дуже убогі абстракції як абсолютні принципи і звідси робить висновок, що в дійсності повинно знову з'явитись те саме відношення. Вже одне це дає йому привід висловити, під виглядом дедукції, всі свої положення двічі: спочатку в абстрактній формі, а потім, як висновок звідси, в мнимо конкретній формі. До того він різноманітить конкретні *назви*, які дає обом своїм категоріям. І ось Загальність виступає по черзі як природа, несвідоме сукупне життя, свідоме сукупне життя, загальне життя, світовий організм, всеосяжна єдність, людське суспільство, спільність, органічна єдність всесвіту, загальне щастя, сукупне благо і т. д., а відповідно до цього Окремість виступає під назвами несвідомого і свідомого

* — навпаки. *Ред.*

окремого життя, щастя індивіда, власного блага і т. д. При згадуванні кожної з цих назв ми змушені знову вислухувати ті самі фрази, які не раз говорилися вже про Окремість і Загальність.

Отже, другий «будівельний камінь» не має в собі нічого нового в порівнянні з першим. Але оскільки у французьких соціалістів трапляються слова égalité, solidarité, unité des intérêts *, то наш автор намагається онімечити їх і, таким чином, перетворити в «будівельні камені» «істинного соціалізму».

«Як свідомий член суспільства я пізнаю в кожному іншому його члені відмінну від мене і рівну мені істоту, що протистоїть мені, але водночас спирається на загальну першооснову буття і виходить з нього. Я пізнаю кожного ближнього як протилежного мені через свою особливу природу і рівного мені через свою загальну природу. *Тому* визнання людської рівності, права кожного на життя, грунтується на свідомості спільної, однакової для всіх, людської природи; так само й любов, дружба, справедливість і всі громадські чесноти грунтуються на почутті природного людського зв'язку і єдності. Коли досі їх називали обов'язками і вимагали від людей їх виконання, *то* в суспільстві, що грунтується не на зовнішньому примусі, а на *свідомості* внутрішньої людської природи, тобто на розумі, вони стають вільними, природними проявами життя. *Тому* у відповідному природі, тобто в розумному, суспільстві, умови життя повинні бути однакові для всіх членів, тобто повинні бути загальні» (стор. 161, 162).

Автор має великий талант висунути спочатку яке-небудь положення асерторично, а потім з допомогою словечок *тому, все-таки* і т. д. виправдати його як наслідок, що випливає з самого себе. Володіє він так само і мистецтвом мимохідь протягати в цю своєрідну дедукцію тепер уже традиційні соціалістичні положення з допомогою зворотів на зразок: «коли мало місце», «коли існує», «то повинні», «то стає» і т. д.

У першому «будівельному камені» ми бачили, з одного боку, індивіда, а з другого — загальне, що протистоїть йому в особі суспільства. Тут ця протилежність з'являється знову, причому на цей раз індивід розпадається в самому собі на особливу і на загальну природу. Із *загальної* природи виводяться потім «людська рівність» і спільність. Таким чином, властиві для всіх людей відносини є тут продуктом «сутності людини», *природи,* тоді як насправді вони, подібно до свідомості рівності, є історичними продуктами. Але, не задовольняючись цим, наш автор обгрунтовує рівність тим, що вона цілком грунтується «на загальній першооснові буття». В пролозі, на стор. 158, ми дізналися, що людина «складається з тих самих речовин і наділена тими самими загальними силами і властивостями, які оживляють усі речі». В першому «будівельному камені» ми дізналися, що природа є «основа всякого життя», отже «загальна першооснова буття». Таким чином, наш автор рішуче перевершив французів, довівши, «як свідомий член суспільства», не тільки рівність людей між собою,

* — рівність, солідарність, єдність інтересів. *Ред.*

а й їх рівність з будь-якою блохою, будь-якою мітлою, будь-яким каменем.

Ми охоче віримо, що «всі громадські чесноти» нашого «істинного соціаліста» грунтуються «на почутті природного людського зв'язку і єдності», хоч на цьому «природному зв'язку» грунтуються і феодальні повинності, і рабство, і всі форми суспільної нерівності всіх часів. Зауважимо мимохідь, що цей «природний людський зв'язок» є щодня перетворюваний людьми історичний продукт, який завжди був цілком природним,— хоч би яким нелюдським і протиприродним здавався він перед судом не тільки «Людини», а й всякого наступного революційного покоління.

Випадково ми дізнаємося ще, що теперішнє суспільство спирається «на зовнішній примус». «Істинні соціалісти» розуміють під «зовнішнім примусом» не обмежуючі матеріальні умови життя даних індивідів, а тільки *державний* примус, штики, поліцію, гармати, які, зовсім не будучи основою суспільства, являють собою лише наслідок його власного розчленування. Це було показано вже в «Святому сімействі», а також у першому томі цього твору.

На противагу теперішньому суспільству, що «грунтується на зовнішньому примусі», «істинний соціаліст» проголошує ідеал істинного суспільства, яке грунтується на «свідомості *внутрішньої* людської природи, тобто на розумі». Отже, воно грунтується на усвідомленні свідомості, на мисленні мислення. «Істинний соціаліст» навіть за способом вираження перестає відрізнятися від філософів. Він забуває, що як «внутріша природа» людей, так і їх «свідомість» цієї природи, «тобто» їх «розум», були завжди історичним продуктом і що навіть тоді, коли, на його думку, їх суспільство грунтувалося на «зовнішньому примусі», їх «внутрішня природа» відповідала цьому «зовнішньому примусові».

На стор. 163 з'являються Окремість і Загальність із своїм звичайним почтом у вигляді окремого блага і сукупного блага. Аналогічні міркування про відношення цих благ одного до одного можна знайти в кожному підручнику політичної економії, там, де йде мова про конкуренцію, а також, тільки в кращому формулюванні, у Гегеля.

Наприклад, «Rheinische Jahrbücher», стор. 163:

> «Сприяючи сукупному благу, я сприяю своєму власному благу, а сприяючи своєму власному благу, я сприяю сукупному благу».

«Філософія права» Гегеля, стор. 248 (1833):

> «Сприяючи своїй меті, я сприяю загальному, а воно, в свою чергу, сприяє моїй меті».

Пор. також «Філософію права», стор. 323 і наст., про відношення громадянина до держави.

> «Тому як кінцевий результат постає свідома єдність окремого життя з сукупним життям, гармонія» («Rheinische Jahrbücher», стор. 163).

Випливає це «як кінцевий результат» саме з того, що

«це полярне відношення між окремим і загальним життям полягає в тому, що іноді вони борються і вороже протистоять одне одному, а іноді обидва взаємно зумовлюють і обгрунтовують одне одного».

«Як кінцевий результат» звідси випливає, в кращому разі, гармонія між дисгармонією і гармонією, а з усього цього нескінченного повторення всім відомих фраз випливає тільки віра автора в те, нібито його безцільна, вимучена возня з категоріями Окремості і Загальності є істинна форма розв'язання суспільних питань.

Автор закінчує таким тушем:

«Органічне суспільство має своєю основою загальну рівність і розвивається, з допомогою протилежностей між індивідами і загальним, у вільну співзвучність, в єдність окремого щастя з загальним щастям, у соціальну» (!) «суспільну» (!!) «гармонію, в дзеркальне відображення загальної гармонії» (стор. 164).

Тільки скромність могла примусити назвати це положення «будівельним каменем». У дійсності це — ціла первозданна скеля «істинного соціалізму».

ТРЕТІЙ БУДІВЕЛЬНИЙ КАМІНЬ

«Боротьба людини з природою грунтується на полярній протилежності, на взаємодії мого особливого життя з загальним життям природи. Коли ця боротьба проявляється як свідома діяльність, вона називається *працею*» (стор. 164).

Чи не правильніше було б сказати, навпаки, що уявлення про «полярну протилежність» грунтується на спостереженні боротьби людей з природою? Спочатку з факту добувається абстракція, а потім заявляють, що цей факт грунтується на цій абстракції. Дуже дешевий спосіб надати собі німецько-глибокодумного і спекулятивного вигляду.

Наприклад:

Факт: Кіт пожирає мишу.

Рефлексія: Кіт — природа, миша — природа, пожирання миші котом = пожирання природи природою = самопожирання природи.

Філософське зображення факту: На самопожиранні природи грунтується та обставина, що миша пожирається котом.

Після того як цим способом була містифікована боротьба людини з природою, містифікується і свідома діяльність людини щодо природи тим, що вона розглядається як *явище* цієї голої абстракції дійсної боротьби. Наприкінці, як результат усієї цієї містифікації, протягається звичайне слово *праця* — слово, яке крутилось у нашого «істинного соціаліста» на язиці з самого початку, але яке він зважився вимовити лише після того, як воно було належно обгрунтоване. Праця конструюється з голого абстрактного уявлення про Людину і природу і визначається через

це таким способом, який однаково підходить і не підходить до всіх ступенів розвитку праці.

«Працею, *відповідно до цього,* є всяка свідома діяльність людини, з допомогою якої вона прагне підкорити собі в духовному і матеріальному відношенні природу, щоб відвоювати у неї свідоме втішання своїм життям і використати її для свого духовного або тілесного задоволення» (там же).

Звернемо увагу тільки на такий блискучий умовивід:

«Коли ця боротьба проявляється як свідома діяльність, вона називається працею; *відповідно до цього,* працею є всяка свідома діяльність людини» і т. д.

Цим глибоким осягненням ми зобов'язані «полярній протилежності».

Згадаймо наведене вище сен-сімоністське положення про libre développement de toutes les facultés *. Згадаймо також, що Фур'є[321] на місце нинішньої travail répugnant ** хотів поставити travail attrayant ***. «Полярній протилежності» ми зобов'язані таким філософським обгрунтуванням і роз'ясненням цих положень:

«*Але* оскільки» (це «але» повинно означати, що тут немає якого б то не було зв'язку) «*життя* при всякому своєму *розкритті,* при всякому вправлянні і прояві своїх сил та здібностей *повинно* досягати втіхи, задоволення, *то звідси випливає,* що сама праця *повинна* бути розкриттям і вдосконаленням людських задатків і *повинна* давати втіху, задоволення і щастя. Сама праця *неминуче повинна через це* стати *вільним* проявом життя, а *тим самим* і втіхою» (там же).

Тут виконано обіцянку, дану в передмові до «Rheinische Jahrbücher», а саме показано, «наскільки німецька наука про суспільство відрізняється на досягнутому нею ступені розвитку від французької і англійської», і що означає «науково викладати вчення комунізму».

Важко виявити всі логічні промахи, допущені в цих небагатьох рядках, не нагнавши нудьги на читача. Покажемо спочатку недоліки проти *формальної логіки.*

Щоб довести, що праця як прояв життя повинна приносити втіху, передбачається, що життя в *кожному* своєму прояві повинно приносити втіху, а звідси робиться той висновок, що воно повинно приносити її і в своєму прояві як працю. Не вдовольняючись тим, що вона з допомогою парафрази перетворила постулат у висновок, наш автор і самий висновок виводить неправильно. З того, що «життя при всякому своєму розкритті повинно досягати втіхи», він робить висновок, що праця, яка являє собою одне з цих розкриттів життя, «сама повинна бути розкриттям і вдосконаленням людських задатків», тобто знов-таки життя. Отже, праця

* — вільний розвиток усіх задатків. *Ред.*
** — огидної праці. *Ред.*
*** — привабливу працю. *Ред.*

повинна бути тим, чим вона є. Як взагалі могла б коли-небудь праця *не* бути «розкриттям людських задатків»? — Але це ще не все. *Оскільки* праця *повинна* бути саме цим, то «*через це*» вона «*неминуче повинна* стати» такою, або ще краще: оскільки праця «повинна бути розкриттям і вдосконаленням людських задатків», *то через це вона неминуче стає* чимсь зовсім іншим, а саме «вільним проявом життя», про що досі зовсім не було й мови. І коли вище наш автор з постулату втішання життям просто виводив постулат праці як втіхи, то тут цей останній постулат дається у вигляді наслідку з нового постулату «вільного прояву життя в праці».

Щодо *змісту* цього положення, то неясно, чому праця не завжди була тим, чим вона повинна бути, і чому вона повинна стати такою тепер або ж чому вона повинна стати чимсь, чим вона не стала з необхідності досі. Але, правда, досі ще не була роз'яснена сутність людини і полярна протилежність між людиною і природою.

Далі йде «наукове обгрунтування» комуністичного положення про суспільну власність на продукти праці:

«*Але*» (це нове «але» має той самий смисл, що і попереднє) «продукт праці повинен разом з тим сприяти як щастю індивіда, трудящого, так і загальному щастю. Це здійснюється з допомогою взаємності, з допомогою взаємного доповнення всіх суспільних діяльностей» (там же).

Ця фраза являє собою — завдяки вставленому словечку «щастя» — тільки розпливчату копію того, що говориться в будь-якій економічній книжці про конкуренцію і поділ праці.

Нарешті, ми маємо філософське обгрунтування французького трактування організації праці:

«Праця, як вільна діяльність, що дає втіху і разом з тим сприяє загальному благу, є основою *організації праці*» (стор. 165).

Оскільки праця лише *повинна* і *мусить* стати «вільною діяльністю, що дає втіху і т. д.», і, отже, ще не *є* нею, то скоріше треба було б чекати, що, *навпаки*, організація праці є основою «праці як діяльності, що дає втіху». Але самого тільки *поняття* праці, як такої діяльності, цілком досить для нашого автора.

На закінчення автор висловлює упевненість, що він досяг у своїй статті певних «результатів».

Ці «будівельні камені» і «результати» разом з іншими гранітними брилами, які трапляються в «Двадцять одному аркуші», в «Bürgerbuch» і в «Neue Anekdota» [322], становлять ту скелю, на якій «*істинний соціалізм*» — він же *німецька соціальна філософія* — збирається спорудити свою церкву [323].

При нагоді нам ще доведеться почути деякі гімни, деякі уривки з cantique allégorique hébraique et mystique [324], які виспівують у цій церкві.

IV

КАРЛ ГРЮН «СОЦІАЛЬНИЙ РУХ У ФРАНЦІЇ І БЕЛЬГІЇ» (ДАРМШТАДТ, 1845) [325], або ІСТОРІОГРАФІЯ «ІСТИННОГО СОЦІАЛІЗМУ» [326]

«Скажемо відверто: якби не завдання відразу охарактеризувати цілу кліку... ми відкинули б геть перо... І ось тепер вона» («Історія суспільства» Мундта) «виступає з тими ж претензіями перед широким колом читаючої публіки, яка жадібно хапається за все, до чого приклеєна етикетка: *соціальний,* бо здорове чуття підказує їй, які таємниці майбутнього приховані в цьому словечку. Подвійна відповідальність лежить у такому разі на письменнику, і він повинен бути покараний подвійно, якщо взявся за справу без покликання до неї!»

«Ми, власне, не збираємось сперечатися з паном Мундтом з приводу того, що про фактичні досягнення соціальної літератури Франції і Англії він знає тільки те, що йому повідомив пан *Л. Штейн,* книга якого заслуговувала ще деякого визнання, коли вона вийшла в світ... [179]. Але в наші дні... просторікувати про Сен-Сімона, називати Базара і Анфантена двома відгалуженнями сен-сімонізму, ставити за ними Фур'є, говорити нісенітницю про Прудона і т. д. ... І все-таки ми охоче закрили б на це очі, якби хоч *генезис* соціальних ідей був викладений оригінально і по-новому».

Такою пишномовною, радамантівською сентенцією починає пан Грюн («Neue Anekdota», стор. 122, 123) рецензію на *«Історію суспільства» Мундта.*

Як же буде вражений читач артистичним талантом пана Грюна, довідавшись, що під цією маскою він приховав лише самокритику своєї власної книги, яка тоді ще не народилася на світ.

Пан Грюн є забавне видовище злиття «істинного соціалізму» з молодонімецьким літераторством [303]. Вищезгадана книга викладена у вигляді листів до дами, з чого читач уже може зрозуміти, що тут глибокодумні боги «істинного соціалізму» з'являються увітчаними трояндами і миртами «молодої літератури». Зберемо букетик з цих троянд:

««Карманьйола» сама співалася в моїй голові... Але в усякому разі вже одне те жахливо, що «Карманьйола» може, коли не зовсім оселитися в голові німецького письменника, то хоч поснідати в ній» (стор. 3).

«Коли б переді мною був старик Гегель, я схопив би його за вуха: Як, природа — інобуття духа? Як, Він — нічний сторож?» (стор. 11).

«Брюссель є в певному розумінні французький Конвент: у нього своя партія Гори і своя партія Долини» (стор. 24).

«Люнебурзький степ політики» (стор. 80).

«Строката, поетична, непослідовна, фантастична хризаліда» (стор. 82).

«Лібералізм Реставрації, цей безгрунтовний кактус, що, як паразитична рослина, обплутав лави палати депутатів» (стор. 87, 88).

Що кактус не є ні «безгрунтовним», ні «паразитичним»,— це так само мало псує красивий образ, як не псує попереднього образу той факт, що не існує ні «строкатих», ні «поетичних», ні «непослідовних» «хризалід» або лялечок.

«Я сам здаюся собі в цьому океані» (газет і газетних співробітників у кабінеті Монпансьє [327]) «другим Ноєм, який посилає своїх голубів, щоб довідатися, чи не можна де-небудь збудувати хати і розвести виноградники, чи не можна укласти розумний договір з розгніваними богами» (стор. 259).

Пан Грюн говорить тут, мабуть, про свою діяльність як газетного кореспондента.

«Камілль Демулен — це була *людина*. Установчі збори складалися з *філістерів*. Робесп'єр був *доброчесним магнетизером*. Словом, нова історія, це — боротьба не на життя, а на смерть проти крамарів і магнетизерів!!! (стор. 111).

«Щастя, це — плюс, але плюс в іксовому ступені» (стор. 208).

Отже, щастя $= +^{x}$; така формула трапляється тільки в естетичній математиці пана Грюна.

«Що таке організація праці? І народи відповіли сфінксові тисячею газетних голосів... Франція співає строфу, а Німеччина — стара, містична Німеччина — антистрофу» (стор. 259).

«Північна Америка мені навіть противніша, ніж Старий світ, бо егоїзм цього світу крамарів аж пашить червоним кольором зухвалого здоров'я... бо все там таке поверхове, таке безгрунтовне, я готовий навіть сказати — таке *провінціальне*... Ви називаєте Америку Новим світом; це — найстаріший з усіх старих світів. Наш ношений одяг вважається там парадним убранням» (стор. 101, 324).

Досі було відомо, що носять там — неношені німецькі панчохи, хоч вони і дуже погані для «парадного» вбрання.

«Логічно-твердий гарантизм цих установ» (стор. 461).

Кого не тішать такі квіти,
Того не слід і мати за «людину»! [328]

Яка граціозна пустотливість! Яка завзята наївність! Яке героїчне плавання в морі естетики! Яка гейневська недбалість і геніальність!

Ми обманули читача. Белетристика пана Грюна зовсім не є прикрасою науки «істинного соціалізму», а наука лише заповнює пустоти цієї белетристичної балаканини. Вона становить, так би мовити, її «соціальний фон».

В одному нарисі пана Грюна: «Фейєрбах і соціалісти» («Deutsches Bürgerbuch», стор. 74), є таке твердження:

«Коли *називають* Фейєрбаха, тим самим називають всю працю філософії від Бекона Веруламського до нашого часу; тим самим вказують

також, чого хоче і що означає зрештою філософія, вказують *на людину* як на кінцевий результат всесвітньої історії. І це *більш надійний — бо* це і *більш грунтовний* — підхід до справи, ніж просторікування про заробітну плату, про конкуренцію, незадовільність конституцій і державних порядків... Ми знайшли *Людину*, людину, яка позбулася релігії, мертвих думок, всього чужого їй і всіх практичних наслідків. Ми знайшли *чисту, істинну людину*».

Однієї цієї фрази досить, щоб з'ясувати ступінь «грунтовності» і «надійності», який можна шукати у пана Грюна *. В дрібні питання він не вдається. Озброєний непохитною вірою в результати німецької філософії, як їх дано у Фейєрбаха, а саме, що «*Людина*», «чиста, істинна людина» є нібито кінцева мета всесвітньої історії, що релігія є відчужена людська сутність, що людська сутність є людська сутність і міра всіх речей; озброєний іншими істинами німецького соціалізму (дивись вище), які говорять, що і гроші, наймана праці і т. д. являють собою відчуження людської сутності, що німецький соціалізм є здійснення німецької філософії і теоретична істина зарубіжного соціалізму і комунізму і т. д. **,— озброєний всім цим, пан Грюн їде в Брюссель і Париж, пройнятий самовдоволенням «істинного соціалізму».

Гучні трубні звуки, якими пан Грюн славить соціалізм і німецьку науку, перевершують все, що зробили в цьому відношенні інші його єдиновірці. Щодо «істинного соціалізму», то ці вихваляння виходять, очевидно, з самих глибин серця. Скромність пана Грюна не дозволяє йому висловити ні одного положення, яке не було б уже висловлене яким-небудь іншим «істинним соціалістом» до нього в «Двадцять одному аркуші», «Bürgerbuch» і «Neue Anekdota». Та й уся його книга має єдину мету — заповнити схему конструкції французького соціального руху, яку Гесс дав у «Двадцять одному аркуші», стор. 74—88, і задовольнити, таким чином, потребу, вказану там же на стор. 88 [329]. Що ж до прославлення німецької філософії, то вона повинна бути йому за це тим більше вдячна, чим менше він її знає. Національна гордість «істинних соціалістів», гордість Німеччиною як країною «Людини», «сутності людини»,— в порівнянні з іншими звичайними національностями,— досягає у нього кульмінаційної точки. Наведемо тут же кілька прикладів:

«Але я хотів би знати, чи не повинні всі вони, французи і англійці, бельгійці і північні американці, повчитися ще у нас» (стор. 28).

Далі ця думка розвивається так:

«*Північні американці* уявляються мені наскрізь прозаїчними і, незважаючи на всю свободу, яку їм дають закони, вони повинні вчитися *соціалізму* тільки у нас» (стор. 101).

---

* Гра слів: Grün — прізвище, «Gründlichkeit» — «грунтовність». *Ред.*
** Див. цей том, с. 413—414. *Ред.*

Особливо після того, як у них з 1829 р. є своя соціалістично-демократична школа [330], проти якої їх економіст Купер боровся вже в 1830 році.

«*Бельгійські* демократи! Невже ти думаєш, що вони пішли хоч *наполовину* так далеко, як ми, німці? У мене була сутичка з одним з них, який вважає химерою *здійснення вільного людства!*» (стор. 28).

Тут національність «Людини», «сутності людини», «людства» чванливо виступає перед бельгійською національністю.

«*Французи*, дайте спокій Гегелю до того часу, поки ви не зрозумієте його». (Ми думаємо, що та, дуже слаба сама по собі, критика філософії права, яку дав *Лерміньє* [331], виявляє більше розуміння Гегеля, ніж все, що писав коли-небудь пан Грюн під власним іменем або як «Ernst von der Haide» *.) «Не пийте протягом року ні кави, ні вина; не розпалюйте Свого духа ніякою збуджуючою пристрастю; дайте змогу Гізо управляти і поверніть Алжір під панування Марокко» (як міг би Алжір повернутися коли-небудь під панування Марокко, навіть якби французи відмовилися від нього!); «сидіть де-небудь у мансарді і студіюйте «*Логіку*», а разом з нею і «*Феноменологію*». Коли, по закінченні річного строку, схудлі, з червоними очима, Ви вийдете на вулицю і спіткнетесь об першого зустрінутого франта або громадського глашатая, то не бентежтесь. Бо за цей час Ви стали великими, могутніми людьми, Ваш дух став наче дуб, що живиться чудодійними»(!) «соками; все, на що Ви не подивитесь, відкриває перед Вами свої, найглибше приховані вади; хоч Ви і створені духи, Ви все ж проникаєте всередину природи; Ваш погляд спопеляє, Ваше слово зрушує гори, Ваша діалектика гостріша, ніж найгостріша гільйотина. Ви приходите в Ратушу — і буржуазії наче й не було. Ви входите в Бурбонський палац — і він розпадається, вся його палата депутатів розчиняється в nihilum album **, Гізо зникає, Луї-Філіпп тьмяніє і перетворюється в історичну схему, і з руїн усіх цих загиблих моментів підноситься гордовито і переможно абсолютна ідея вільного суспільства. Без жартів, Гегеля Ви можете перемогти, якщо тільки самі спочатку станете Гегелем. Як я вже сказав вище: коханка Моора може вмерти тільки від його руки» [332] (стор. 115, 116).

Кожен відразу ж відчує белетристичний душок, яким просякнуті ці положення «істинного соціалізму». Як і всі «істинні соціалісти», пан Грюн не забуває виступити перед нами знову із старою балаканиною про поверховість французів:

«Доля прирекла мене на те, щоб кожного разу, коли я спостерігаю поблизу французький дух, бачити його недостатність і поверховість» (стор. 371).

Пан Грюн не приховує від нас, що книга його має на меті звеличити німецький соціалізм як критику французького соціалізму:

«Плебс сучасної німецької літератури докоряв нашим соціалістичним прагненням у тому, що вони є наслідуванням французьких безрозсудств. Ніхто досі не визнав потрібним відповісти на це хоч би однісіньким звуком. Прочитавши *цю книжку*, цей плебс повинен буде засоромитись, якщо тільки у нього лишилося ще почуття сорому. Йому, мабуть, і на думку не спадало, що *німецький соціалізм є критика французького*, що він не тільки не вважає французів винахідниками нового «Суспільного договору», але вимагає, навпа-

* — «Ернст, степовий житель». *Ред.*
** — чисте ніщо. *Ред.*

ки, щоб вони *доповнили себе німецькою наукою.* В даний момент тут у Парижі організовується видання перекладу фейєрбахівської «Суті християнства». Хай піде французам на користь німецька школа! До чого б не привело економічне становище країни, її теперішня політична кон'юнктура, в усякому разі шлях, що веде до *людського* життя в майбутньому, може бути відкритий лише гуманістичним світоглядом. Неполітичний, знедолений німецький народ, цей народ, який навіть не можна назвати народом, заклав наріжний камінь будови майбутнього» (стор. 353).

Звичайно, «істинному соціалістові», так інтимно обізнаному з «сутністю людини», немає потреби знати, до чого приведуть дану країну «її економічне становище і політичні обставини».

Як апостол «істинного соціалізму», пан Грюн не задовольняється тим, що, як і його соапостоли, протиставить темряві інших народів всевідання німців. Він використовує свою стару літературну практику, він якнайбезцеремонніше, як це характерно для туриста, що вештається по світу, нав'язує себе представникам різних соціалістичних, демократичних і комуністичних партій і, обнюхавши їх спочатку з усіх боків, виступає перед ними в ролі апостола «істинного соціалізму». Його єдине завдання — повчати їх, передавати їм найглибші одкровення про вільне людство. Перевага «істинного соціалізму» над політичними партіями Франції перетворюється тут в особисту перевагу пана Грюна над представниками цих партій. А під кінець це навіть дає можливість не тільки перетворити вождів французьких партій у п'єдестал для пана Грюна, а й витягти на світ божий силу-силенну всіляких пліток, які повинні винагородити німецького провінціала за зусилля, витрачені ним на засвоєння таких змістовних положень «істинного соціалізму».

«Все обличчя *Катса* виражало плебейську радість, коли я висловив йому своє цілковите задоволення його промовою» (стор. 50).

Пан Грюн відразу ж почав просвіщати Катса відносно французького тероризму і «був щасливий, добившись схвалення у свого нового друга» (стор. 51).

Ще набагато значнішим був його вплив на *Прудона:*

«Я мав величезне задоволення бути до деякої міри *приват-доцентом* людини, гострота розуму якої не була, мабуть, перевершена з часів Лессінга і Канта» (стор. 404).

Луї Блан — всього тільки «його замурзаний хлопчак» (стор. 314).

«Він почав розпитувати з великим інтересом, але водночас з великою необізнаністю, про стан справ у нас. Ми, німці, знаємо» (?) «французькі справи майже так само добре, як самі французи; принаймні, ми вивчаємо» (?) «їх» (стор. 315).

А про «папашу *Кабе*» ми дізнаємось, що він «обмежений» (стор. 382). Пан Грюн задає йому запитання, і Кабе

«змушений «признатися, що він не дуже в них заглиблювався. *Я*» (Грюн) «помітив це давно, і тоді, звичайно, все скінчилось, тим більше, що я згадав, що місія Кабе давно вже завершена» (стор. 381).

Ми згодом побачимо, як пан Грюн зумів покласти на Кабе нову «місію».

Вкажемо спочатку на схему, яка разом з двома-трьома застарілими думками становить кістяк книги Грюна. І те й друге списано у Гесса, якого пан Грюн взагалі чудово переказує. Те, що вже у Гесса мало дуже невиразний і містичний характер, але спочатку — у «Двадцять одному аркуші» — заслуговувало на певне визнання, і стало скучним та реакційним лише завдяки вічному повторенню в «Bürgerbuch», в «Neue Anekdota» і в «Rheinische Jahrbücher» у такий час, коли воно вже застаріло,— це у пана Грюна стає цілковитою нісенітницею.

Гесс синтезує розвиток французького соціалізму з розвитком німецької філософії — Сен-Сімона з Шеллінгом, Фур'є з Гегелем, Прудона з Фейєрбахом. Пор., наприклад, «Двадцять один аркуш», стор. 78, 79 [329], 326, 327 [333]; «Neue Anekdota», стор. 194, 195, 196, 202 і наст.[334] (Паралель між Фейєрбахом і Прудоном. Наприклад, Гесс: «Фейєрбах, це — німецький Прудон» і т. д. «Neue Anekdota», стор. 202; Грюн: «Прудон, це — французький Фейєрбах», стор. 404.) — Цей схематизм, у тому вигляді, в якому його дає Гесс, і становить весь внутрішній зв'язок книги Грюна. Відмінність полягає тільки в тому, що пан Грюн не забуває надати положенням Гесса белетристичного нальоту. Він дуже сумлінно списує навіть явні помилки Гесса, як, наприклад, його твердження («Neue Anekdota», стор. 192), що теоретичні побудови становлять «соціальний фон» і «теоретичну основу» практичних рухів. (Так, наприклад, Грюн пише на стор. 264: «Соціальний фон політичної проблеми XVIII століття був одночасно продуктом обох філософських напрямів» — сенсуалістів і деїстів.) Цього ж стосується та думка, що досить зв'язати Фейєрбаха з практикою, застосувати його до соціального життя, щоб дати повну критику існуючого суспільства. Коли ж додати до цього дальшу критику, якій Гесс піддає французький комунізм і соціалізм, наприклад положення Гесса, що «Фур'є, Прудон і т. д. не вийшли за межі категорії найманої праці» («Bürgerbuch», стор. 46 та ін.[306]), що «Фур'є хотів би ощасливити світ новими асоціаціями егоїзму» («Neue Anekdota», стор. 196), що «навіть радикальні французькі комуністи не подолали ще протилежності праці і втіхи, не піднеслися ще до *єдності виробництва і споживання* і т. д.» («Bürgerbuch», стор. 43), що «анархія є заперечення поняття політичного панування» («Двадцять один аркуш», стор. 77) і т. д. і т. д.,— коли додати все це, то ми матимемо повністю критику французів, як її дав пан Грюн, ту саму критику, яку пан Грюн мав у кишені ще до того, як він вирушив у Париж. Крім цього, панові Грюну допомагає звести

рахунки з французькими соціалістами і комуністами ряд тепер уже традиційних у Німеччині фраз про релігію, політику, національність, людське і нелюдське і т. д. і т. д.,— фраз, які перейшли від філософів до «істинних соціалістів». Йому лишається тільки шукати скрізь «*Людину*» й слово «людський» і обурюватися, коли він цього не знаходить. Наприклад: «Ти займаєшся політикою — Ти обмежений» (стор. 283). І цілком так само пан Грюн може далі вигукувати: Ти національний, релігійний, займаєшся політичною економією, Ти маєш бога, отже Ти не людяний, Ти обмежений,— що він і робить весь час у всій книзі. Цим, звичайно, дається дуже грунтовна критика політики, національності, релігії і т. д. і з'ясовується достатньою мірою вся своєрідність критикованих письменників та їх зв'язок з суспільним розвитком.

Уже звідси видно, що стряпанина Грюна стоїть значно нижче книги *Штейна,* який, принаймні, пробував викласти зв'язок соціалістичної літератури з дійсним розвитком французького суспільства. При цьому навряд чи треба згадувати, що пан Грюн як у розглядуваній книжці, так і в «Neue Anekdota», з величезною зневагою дивиться звисока на своїх попередників.

Але чи зумів пан Грюн хоч би правильно списати те, що він вичитав у Гесса та інших авторів? Чи зберіг він у рамках своєї схеми, прийнятої ним на віру, без усякої критики, хоч би необхідний матеріал, чи дав він правильний і повний виклад окремих соціалістичних письменників за першоджерелами? Це ж дійсно наймінімальніші вимоги, які можна поставити людині, в якої повинні вчитися північні американці і французи, англійці і бельгійці, яка була приват-доцентом Прудона і яка не перестає чванитися перед поверховими французами німецькою грунтовністю.

СЕН-СІМОНІЗМ

З усієї сен-сімоністської літератури пан Грюн не тримав у руках *ні одної книги.* Його головними джерелами є: по-перше, такий зневажаний ним *Лоренц Штейн,* потім головне джерело Штейна — *Л. Рейбо* [335] (за що він, на стор. 250, і називає Рейбо, для перестраху, філістером; на тій же сторінці він старається зобразити справу так, нібито Рейбо зовсім випадково потрапив йому в руки тоді, коли він уже давно покінчив з сен-сімоністами) і окремі місця з *Луї Блана* [160]. Ми зараз наведемо прямі докази цього.

Подивимось спочатку, що говорить пан Грюн про життя самого Сен-Сімона.

Головним джерелом для життєпису Сен-Сімона є уривки його автобіографії в «Творах Сен-Сімона», виданих Олендом Родрігом, і в «Organisateur» від 19 травня 1830 року [336]. Отже, перед нами всі документи: 1) першоджерела, 2) Рейбо, який зробив з них

виписки, 3) Штейн, який використав Рейбо, 4) белетристичне видання пана Грюна.

Пан Грюн: «Сен-Сімон бере участь у визвольній боротьбі американців, не виявляючи особливого інтересу до самої війни: *йому спадає на думку*, що можна з'єднати *обидва* гігантські *океани*» (стор. 85).

Штейн — стор. 143. «Спочатку він вступив на військову службу... і вирушив з Буйє в Америку... В цій війні, значення якої він, зрештою, чудово зрозумів... війна *як така*, говорив він, мене не цікавила, а тільки мета цієї війни, і т. д.»... «Після марної спроби зацікавити віце-короля Мексіки планом будівництва великого каналу для з'єднання *обох океанів*».

Рейбо, стор. 77: «Будучи солдатом у боротьбі за американську незалежність, він служив під керівництвом Вашінгтона... війна сама по собі мене не цікавила, говорить він, і тільки мета її цікавила мене дуже, і заради цього інтересу я покірно зносив її тяготи».

Пан Грюн списує тільки, що Сен-Сімон не мав «особливого інтересу до самої війни», але не відзначає найголовнішого — його інтересу до мети цієї війни.

Пан Грюн не відзначає далі, що Сен-Сімон хотів відстояти свій план у віце-короля, і тому зводить цей план просто до того, «що спало на думку». Не відзначає він і того, що Сен-Сімон зробив це лише «á la paix» *,— і це пояснюється тим, що Штейн вказує на дану обставину тільки датою року.

Негайно услід за тим *пан Грюн* продовжує:

«*Пізніше*» (коли?) «він *накидає* план франко-голландської експедиції в англійську Індію» (там же).

Штейн: «У 1785 р він поїхав у Голландію, щоб *накидати* план об'єднаної франко-голландської експедиції проти англійських колоній в Індії» (стор. 143)

Штейн наводить тут неправильні відомості, а Грюн сумлінно списує їх. Сам же Сен-Сімон розповідає ось що: герцог Ла Вогюйон домігся від Генеральних штатів [337] того, щоб у союзі з Францією послати об'єднану експедицію проти англійських колоній в Індії. Про самого себе Сен-Сімон розповідає тільки, що «протягом року він *добивався* (poursuivi) здійснення цього плану».

Пан Грюн: «В Іспанії він *хоче прорити* канал від Мадріда до моря» (там же).

Сен-Сімон хоче *прорити канал*,— що за нісенітниця! Раніше йому *спало на думку*, тепер він *хоче*. Грюн перекручує тут факти не тому, що він сумлінно списує Штейна, як у згаданому вище випадку, а тому, що робить це надто поверхово.

Штейн, стор. 144: «Повернувшись 1786 р. у Францію, він уже в наступному році вирушив до Іспанії, щоб запропонувати урядові план завершення будівництва каналу від Мадріда до моря».

Нашвидку читаючи, пан Грюн міг виписати свою наведену вище фразу з відповідного місця в книжці Штейна, яке, в усякому разі,

* — у мирний час. *Ред.*

може викликати уявлення, нібито план будівництва і весь проект належали Сен-Сімону. Насправді ж він намітив лише план боротьби з фінансовими труднощами, що виникли при давно вже розпочатому будівництві каналу.

Рейбо: «Через шість років він подав іспанському урядові план спорудження каналу, який мав бути судноплавною лінією між Мадрідом і морем» (стор. 78).

Та сама помилка, що й у Штейна.

Сен-Сімон, стор. XVII: «Іспанський уряд почав будівництво каналу для з'єднання Мадріда з морем; ця справа не просувалася вперед тому, що уряд не мав достатньої кількості робітників і грошей; я домовився з графом де Кабаррюсом, нинішнім міністром фінансів, і ми подали урядові такий проект» і т. д.

Пан Грюн: «У Франції він спекулює *на* національному майні».

Штейн описує спочатку становище Сен-Сімона під час революції, потім переходить до його спекуляції національним майном (стор. 144 і наст.). Але звідки пан Грюн взяв свій безглуздий вислів «спекулювати *на* національному майні», замість того, щоб говорити про спекуляцію національним майном? І це ми можемо пояснити читачеві, давши йому прочитати оригінал:

Рейбо, стор. 78: «Повернувшись у Париж, він почав займатися спекуляцією, причому спекулював *sur* les domaines nationaux»*.

Пан Грюн висуває своє наведене вище твердження без всякого мотивування. Ми не дізнаємося, чому Сен-Сімон спекулював національним майном і чому цей сам по собі тривіальний факт має значення в його житті. Адже пан Грюн вважає зайвим списати у Штейна і Рейбо, що Сен-Сімон хотів як експеримент заснувати наукову школу й велике промислове підприємство і хотів добути необхідний капітал з допомогою цих спекуляцій. Сам Сен-Сімон саме так мотивує свої спекуляції («Твори», стор. XIX).

Пан Грюн: «Він одружується, щоб бути спроможним виявляти гостинність науці, щоб випробовувати життя людей, щоб висмоктувати їх психологічно» (там же).

Пан Грюн раптом перестрибує тут через один з найважливіших періодів життя Сен-Сімона — через період його природничонаукових занять і подорожей. А потім, що це означає — одружитися, щоб *виявляти гостинність науці,* одружитися, щоб психологічно висмоктувати *людей* (з якими не одружуєшся), і т. д.? Вся справа ось у чому: Сен-Сімон одружився, щоб мати салон і бути спроможним вивчати там поряд з іншими людьми також і вчених.

Штейн викладає це на стор. 149 так: «Він одружився в 1801 р. ...Я скористався шлюбом, щоб вивчати вчених». (Пор. Сен-Сімон, стор. 23.)

---

* — національним майном; слово «sur» само по собі має і значення прийменника «на». *Ред.*

Тепер, після зіставлення з оригіналом, написана паном Грюном нісенітниця дістає своє пояснення.

«Психологічне висмоктування *людей*» зводиться у Штейна і в самого Сен-Сімона до того, щоб спостерігати *вчених* у громадському житті. Сен-Сімон хотів, у цілковитій відповідності із своїм основним соціалістичним поглядом, вивчити вплив науки на індивідуальність учених і на їх поведінку в буденному житті. У пана Грюна це перетворюється в безглузду, незрозумілу примху, що тхне романом.

Пан Грюн: «Він стає бідним» (як, чому?), «займається переписуванням в *якомусь* ломбарді, одержуючи тисячу франків на рік — він, граф, нащадок Карла Великого; *потім*» (коли і чому?) «він живе з ласки одного колишнього слуги; пізніше» (коли і чому?) «він хотів застрелитись, але його врятовують, і він починає нове життя, сповнене вивчення наук і пропаганди. Тільки тепер він пише *два головні* свої *твори*».

«Він стає», «потім», «пізніше», «тепер» — цими словами пан Грюн думає замінити хронологію і зв'язок окремих моментів у житті Сен-Сімона.

Штейн, стор. 156, 157: «До цього додався новий і страшніший ворог — все більш гнітюча матеріальна нужда.., Через шість місяців тяжкого чекання йому пропонують місце —» (навіть це тире пан Грюн взяв у Штейна, але він такий хитрий, що поставив його після слова «ломбард») «переписувача в ломбарді» (не «в *якомусь* ломбарді», як дуже хитро переробляє пан Грюн, бо, як відомо, в Парижі існує тільки *один,* казенний ломбард) «з тисячею франків платні на рік. Дивовижна мінливість долі, характерна для цієї епохи! Внук знаменитого царедворця Людовіка XIV, наслідник герцогської корони і багатющої спадщини, пер Франції з народження і гранд Іспанії — стає переписувачем в *якомусь* ломбарді!»

Тепер стає зрозумілою помилка Грюна з ломбардом; у Штейна ж відповідний вислів цілком доречний. Щоб ще якось зробити свій вислів відмінним від штейнівського, пан Грюн називає Сен-Сімона тільки «графом» і «нащадком Карла Великого». Цю вказівку він запозичує у Штейна, стор. 142, і Рейбо, стор. 77, які, проте, досить обережні і говорять тільки, що Сен-Сімон сам вів свій родовід від Карла Великого. Замість наводжуваних Штейном позитивних фактів, які дійсно змушують вражатися бідності Сен-Сімона *під час Реставрації*, пан Грюн висловлює тільки своє здивування з приводу того, що граф і гаданий нащадок Карла Великого взагалі може так низько впасти.

Штейн: «Два роки прожив він ще» (після спроби самогубства) «і зробив за цей час, мабуть, більше, ніж за таку ж кількість десятиліть свого попереднього життя. «Катехізис промисловців» він тепер *закінчив*» (пан Грюн про це закінчення давно початої праці говорить: «тільки тепер він *пише*» і т. д.), «а «Нове християнство» і т. д.» (стор. 164, 165).

На стор. 169 Штейн називає обидва ці твори «*двома головними творами його життя*».

Таким чином, пан Грюн не тільки *скопіював у Штейна його помилки,* а й сам з невиразних висловів Штейна *сфабрикував нові.* Щоб приховати це своє списування, він висмикує тільки факти, що найбільше впадають в очі, але позбавляє їх характеру фактів, вириваючи їх з хронологічного зв'язку і з усього їх мотивування і випускаючи навіть найважливіші проміжні ланки. Наведені нами уривки становлять буквально *все,* що повідомляє пан Грюн про життя Сен-Сімона. В його викладі кипуче, активне життя Сен-Сімона перетворюється в ряд дивацтв і пригод, які становлять менший інтерес, ніж життя будь-якого селянина або спекулянта того часу в якій-небудь пожвавленій провінції Франції. І подавши читачеві цю біографічну мазанину, він вигукує: «все це *дійсно цивілізоване* життя!» Він навіть не соромиться сказати на стор. 85: «Життя Сен-Сімона, це — дзеркало самого сен-сімонізму», начебто грюнівське зображення «життя» Сен-Сімона може бути дзеркалом чогось іншого, крім «самої» манери пана Грюна фабрикувати книги.

Ми спинилися трохи докладніше на цій біографії, бо вона є класичним зразком тієї *грунтовності,* з якою пан Грюн пише про французьких соціалістів. Як уже тут він з удаваною недбалістю відкидає, випускає, перекручує, переставляє, щоб замаскувати своє списування,— так само і пізніше ми бачимо у нього всі ознаки плагіатора, який лишається неспокійним у глибині душі: штучне безладдя, щоб утруднити порівняння з оригіналом; у цитатах, які він наводить з своїх попередників, — пропуск окремих слів і цілих речень, не цілком йому зрозумілих внаслідок необізнаності з оригіналами; фантазування і прикрашання предмета з допомогою невиразних фраз; віроломні випади проти тих самих людей, яких він списує. А списує пан Грюн з такою неймовірною поспішністю, що часто посилається на речі, про які він нічогісінько не сказав читачеві, але які в нього, як у людини, що прочитала Штейна, засіли в голові.

Перейдемо тепер до грюнівського викладу вчення Сен-Сімона.

1. «ЛИСТИ ЖИТЕЛЯ ЖЕНЕВИ ДО СУЧАСНИКІВ» [338]

З книги Штейна Грюн не цілком з'ясував собі, який є зв'язок між планом підтримки вчених, викладеним у тільки що згаданому творі, і фантастичним додатком до брошури. Він говорить про цей твір так, наче в ньому мова йде головним чином про нову організацію суспільства, і закінчує свій виклад такими словами:

> «Духовна влада — в руках учених, світська — в руках власників, вибори — загальні» (стор. 85; пор. Штейн, стор. 151; Рейбо, стор. 83).

Речення: «право призначення осіб, покликаних виконувати обов'язки вождів людства, належить усім», яке Рейбо наводить з Сен-Сімона (стор. 47), а Штейн дуже безпорадно перекладає,—

це речення пан Грюн зводить до «загальних виборів», завдяки чому воно втрачає всякий смисл. У Сен-Сімона мова йде про вибори Ньютонівської ради [339], у пана Грюна — про вибори взагалі.

Пан Грюн з допомогою чотирьох-п'яти списаних у Штейна і Рейбо речень покінчив з «Листами і т. д.» і вже почав був говорити про «Нове християнство», але раптом він знову повертається до цих листів.

«Але, звичайно, на самій тільки абстрактній науці далеко не поїдеш». (А на конкретному неуцтві — і тим більше, як ми бачимо.) «*А д ж е* з точки зору абстрактної науки «власники» і «*в с я к и й*» — це *щ е* різні речі» (стор. 87).

Пан Грюн забуває, що досі він говорив тільки про «загальні вибори», а не про «всякого». Але у Штейна і Рейбо він знаходить слова «tout le monde *» і тому наводить слово «всякий» у лапках. Він забуває далі, що не навів такої фрази Штейна, яка мотивує вжите ним словечко «*адже*»:

«У нього» (Сен-Сімона) «поряд з мудрими або обізнаними *виступають окремо propriétaires* ** і *tout le monde*. Правда, вони *ще* не відокремлені одні від одних справжньою межею... Але вже в цьому туманному образі tout le monde приховується зародок того класу, пізнати і піднести який стало згодом основною тенденцією його теорії, classe la plus nombreuse et la plus pauvre ***; і дійсно, ця частина народу існувала тоді лише в потенції» (стор. 154).

Штейн підкреслює, що Сен-Сімон *уже* проводить відмінність між propriétaires і tout le monde, але відмінність *ще* дуже невиразну. А у пана Грюна виходить так, наче Сен-Сімон взагалі *ще* проводить цю відмінність. Зрозуміло, це велика помилка з боку Сен-Сімона, яка пояснюється тільки тим, що в «Листах» він стоїть на точці зору абстрактної науки. Але, на жаль, Сен-Сімон у розглядуваному місці зовсім не говорить, як гадає пан Грюн, про відмінності в якомусь майбутньому суспільному ладі. Із своїм закликом взяти участь у підписці він звертається до всього людства, що, як йому здається, в теперішньому своєму вигляді ділиться на три класи,— не на savants ****, propriétaires і tout le monde, як це думає Штейн, а на 1) savants і artistes ***** і всіх людей з ліберальними ідеями, 2) противників нововведень, тобто propriétaires, оскільки вони не належать до першого класу, 3) surplus de l'humanité que se raille au mot: *Égalité* ******. Ці три класи становлять tout le monde. Пор. Сен-Сімон, «Листи», стор. 21, 22. А втім, оскільки в іншому місці Сен-Сімон говорить, що вважає пропонований ним поділ влади корисним для всіх класів, то, очевидно, там, де він

* — всі. *Ред.*
** — *власники*. *Ред.*
*** — класу найчисленнішого і найбіднішого. *Ред.*
**** — учених. *Ред.*
***** — художників. *Ред.*
****** — решту людства, що об'єднується ідеєю: *Рівність*. *Ред.*

говорить про цей поділ, на стор. 47, tout le monde явно відповідає «решті людства», що об'єднується під лозунгом «Рівність», чим, проте, не виключаються інші класи. Отже, Штейн в основному правильно передав думку Сен-Сімона, хоч і не звернув уваги на зміст стор. 21, 22, а пан Грюн, зовсім необізнаний з оригіналом, чіпляється за дрібний промах Штейна, добуваючи з його міркування цілковиту нісенітницю.

Та ось ще більш разючий приклад. На стор. 94, де пан Грюн говорить уже не про Сен-Сімона, а про його школу, ми несподівано дізнаємось ось про що:

«В *одній* із своїх книг Сен-Сімон промовляє *таємничі* слова: жінки будуть допущені, вони навіть зможуть призначатися. З цієї майже безплідної насінини виріс весь неймовірний галас з приводу емансипації жінок».

Зрозуміло, коли Сен-Сімон говорив в якомусь своєму творі про допущення і призначення жінок невідомо куди, то це дуже «таємничі слова». Але ця таємниця існує тільки для пана Грюна. «Одна з книг» Сен-Сімона — не що інше, як «Листи жителя Женеви». Тут Сен-Сімон, заявивши, що кожна людина може підписуватися на організацію Ньютонівської ради або її секцій, продовжує: «Жінки будуть допущені *до підписки,* вони зможуть *призначатися»,* зрозуміло, на яке-небудь місце в раді або в її секціях. Штейн навів цю цитату, як годиться, з посиланням на книгу і робить при цьому таке зауваження:

тут і т. д. «є в *зародку* всі сліди його пізніших поглядів, і навіть поглядів його школи, і навіть перша думка про *емансипацію жінок»* (стор. 152).

Штейн правильно підкреслює далі, в окремій примітці, що Оленд Родріг у своєму виданні 1832 р. надрукував це місце з полемічних міркувань жирним шрифтом, як єдине місце, що є в Сен-Сімона, на користь жіночої емансипації. Грюн, щоб приховати своє списування, переносить це місце з книги, звідки воно взяте, в школу Сен-Сімона, виводить з цього наведену вище нісенітницю, перетворює «зародок», про який говорить Штейн, у «насінину» і по-хлоп'ячому гадає, що саме звідси і виросло вчення про емансипацію жінок.

Пан Грюн зважується висловити свою думку про суперечність, яка нібито є між «Листами жителя Женеви» і «Катехізисом промисловців» і яка полягає нібито в тому, що «Катехізис» потребує визнання прав travailleurs *. Звичайно, пан Грюн повинен був знайти цю відмінність між запозиченим ним у Штейна і Рейбо змістом «Листів» і таким же запозиченим змістом «Катехізису». Але якби він прочитав самого Сен-Сімона, то замість цієї суперечності він знайшов би вже в «Листах» «насінину» того погляду, який

* — працівників. *Ред.*

був потім розвинутий, серед інших, далі в «Катехізисі». Наприклад:

«Усі люди працюватимуть» («Листи», стор. 60). «Коли його» (багатого) «мозок не буде пристосований до праці, його змусять працювати руками; бо Ньютон напевно не залишить на цій планеті... робітників, що залишаються з власної волі некорисними в майстерні» (стор. 64).

2. «ПОЛІТИЧНИЙ КАТЕХІЗИС ПРОМИСЛОВЦІВ» [340]

Оскільки Штейн звичайно цитує цей твір як «Катехізис промисловців», то пан Грюн і не знає для нього іншої назви. А тим часом пан Грюн тим більше повинен був би навести хоч правильний *заголовок*, що там, де він говорить про цей твір ex officio *, він присвячує йому лише десять рядків.

Списавши у Штейна, що Сен-Сімон відстоює у цьому творі панування праці, пан Грюн продовжує:

«Світ тепер ділиться для нього на бездільних людей і промисловців» (стор. 85).

Пан Грюн робить тут підлог. Він приписує «Катехізису» розрізнення, яке він зустрічає у Штейна тільки значно пізніше, при викладі поглядів школи Сен-Сімона.

Штейн, стор. 206: «Суспільство складається тепер тільки з бездільних людей і з працівників» (Анфантен).

У «Катехізисі» замість цього поділу, що його приписує йому Грюн, дається поділ на три класи: classes féodale, intermédiaire et industrielle **,— поділ, про який пан Грюн, звичайно, нічого не міг сказати, бо він списував у Штейна, а самого «Катехізису» не читав.

Пан Грюн повторює потім ще раз, що зміст «Катехізису» зводиться до панування праці, і закінчує свою характеристику цього твору так:

«Подібно до того як республіканізм говорить: усе для народу, все через народ, так Сен-Сімон говорить: усе для промисловості, все через промисловість» (там же).

Штейн, стор. 165: «Оскільки все відбувається через промисловість, то для неї все й повинно відбуватись».

Як правильно вказує Штейн (стор. 160, примітка), уже в творі Сен-Сімона «Промисловість», написаному в 1817 р.[341], зустрічається епіграф: Tout par l'industrie, tout pour elle ***. Дана паном Грюном характеристика «Катехізису» полягає, отже, у тому, що крім наведених вище неправдивих відомостей він і неправильно цитує, подаючи епіграф значно більш раннього твору, якого він зовсім не знає.

---

* — спеціально. *Ред.*
** — феодальний, проміжний і промисловий класи. *Ред.*
*** — Все через промисловість, все для неї. *Ред.*

Ось якої грунтовної німецької критики зазнав твір «Політичний катехізис промисловців»! Але і в інших місцях грюнівського літературного вінегрету ми бачимо розрізнені зауваження, які також стосуються цього. Пан Грюн, в душі захоплюючись власною хитрістю, розставляє по поличках те, що він знайшов у Штейна в його характеристиці цього твору, і обробляє це з гідною похвали мужністю.

Пан Грюн, стор. 87: «Вільна конкуренція була нечистим, сплутаним поняттям, поняттям, яке містило в собі новий світ боротьби і лих, боротьби між капіталом і працею і лих робітника, який не має капіталу. Сен-Сімон *очистив поняття промисловості, він звів його до поняття робітників,* він сформулював права і скарги *четвертого стану,* пролетаріату. Він повинен був скасувати право спадкування, бо воно стало безправ'ям для робітника, для промисловця. Отаке значення його «Катехізису промисловців»».

Пан Грюн знайшов у Штейна, на стор. 169, таке зауваження про «Катехізис»:

«Справжнє значення Сен-Сімона полягає, виходить, у тому, що він передбачав неминучість цієї суперечності» (між буржуазією і народом).

Отакий оригінал, з якого пан Грюн запозичив думку про *«значення»* «Катехізису».

Штейн: «Він» (Сен-Сімон у «Катехізисі») «починає з *поняття* промислового робітника».

Звідси пан Грюн виводить свою дивовижну нісенітницю, нібито Сен-Сімон, який побачив у вільній конкуренції *«нечисте поняття»,* «очистив *поняття промисловості* і звів його до *поняття робітників*». Що поняття пана Грюна про вільну конкуренцію і промисловість є дуже «нечистим» і «сплутаним» — це він виявляє на кожному кроці.

Не задовольняючись цією нісенітницею, він зважується вже на пряму брехню, запевняючи, нібито Сен-Сімон вимагав скасування права спадкування.

Спираючись все так же на своє розуміння штейнівського викладу «Катехізису», він говорить на стор. 88:

«Сен-Сімон установив права пролетаріату, він дав уже новий лозунг: *промисловці, робітники* повинні піднятися на перший щабель влади. Це було односторонньо, але кожна боротьба веде за собою односторонність; хто не односторонній, той не може боротись».

Пан Грюн з своєю риторикою щодо односторонності сам тут односторонньо перекручує погляди Штейна, твердячи, нібито Сен-Сімон хотів «на перший щабель влади підняти» робітників у власному розумінні, *пролетарів.* Пор. стор. 102, де говориться про Мішеля Шевальє:

«М. Шевальє говорить ще з дуже великим співчуттям про *промисловців*... Але для учня, *на відміну від учителя,* промисловці вже не є *пролетарями;* він об'єднує в одному понятті капіталіста, підприємця і робітника, тобто

залічує бездільних людей до категорії, яка повинна була б охопити лише найбідніший і найчисленніший клас».

У Сен-Сімона до промисловців, крім робітників, належать і fabricants, négociants *, словом — *усі активні капіталісти,* до яких він навіть переважно і звертається. Пан Грюн міг прочитати це вже на першій сторінці «Катехізису». Але, не бачивши на власні очі самої книги, він белетристично фантазує про неї з чуток.

У своєму розгляді «Катехізису» Штейн говорить: «...Сен-Сімон переходить до *історії промисловості* в її відношенні до державної влади... Він був першим, хто усвідомив, що в науці про промисловість криється *державний* момент... Не можна заперечувати, що йому вдалося дати значний поштовх. Бо тільки з часу його діяльності Франція має «Історію політичної економії»» і т. д. (стор. 165, 170).

Штейн сам дуже туманний, коли говорить про «державний момент» у «науці про промисловість». Але відразу ж додаючи, що історія держави якнайтісніше зв'язана з історією народного господарства, він показує, проте, що у нього було правильне чуття.

Подивимось тепер, як пан Грюн пізніше, говорячи про сенсімоністську школу, привласнює собі цей уривок штейнівської думки.

«Сен-Сімон у своєму «Катехізисі промисловців» намагався дати *історію промисловості,* висунувши в ній *державний* елемент. *О т ж е,* сам учитель поклав початок *політичній економії*» (стор. 99).

«Отже», пан Грюн переробляє насамперед «державний *момент*» Штейна в «державний *елемент*» і перетворює цю думку в безглузду фразу тим, що випускає більш конкретні дані, які є у Штейна. Цей «камінь, відкинутий будівниками» [342], пан Грюн зробив «наріжним каменем» своїх «Листів і досліджень» [343]. Але він став для нього разом з тим і каменем спотикання **. І більше того. У той час як Штейн говорить, що Сен-Сімон, висунувши цей державний момент у науці про промисловість, поклав початок *історії* політичної економії, пан Грюн змушує Сен-Сімона покласти початок *самій політичній економії.* Пан Грюн міркує приблизно так: економія існувала вже *до* Сен-Сімона; але, як розповідає Штейн, *саме він* висунув у промисловості державний момент, отже зробив економію державною, тобто державною економією; державна економія = політична економія, значить Сен-Сімон поклав початок політичній економії. Пан Грюн безперечно виявляє дуже велику спритність у своїх догадках.

У цілковитій відповідності з тим способом, яким, за паном Грюном, Сен-Сімон кладе початок політичній економії, перебуває і спосіб, яким він кладе початок науковому соціалізмові:

---

* — фабриканти, купці. *Ред.*

** В оригіналі гра слів: Stein — прізвище, «Stein» — «камінь». «Eckstein» — «наріжний камінь». «Stein des Anstoßes» — «камінь спотикання». *Ред.*

«Він» (сен-сімонізм) «містить у собі... науковий соціалізм, *бо* Сен-Сімон усе своє життя провів у шуканнях нової науки»! (стор. 82).

3. «НОВЕ ХРИСТИЯНСТВО» [344]

Так само блискуче, як досі, пан Грюн наводить і тут виписки з виписок Штейна і Рейбо, белетристично прикрашаючи їх і безжалісно розриваючи те, що в них являє собою зв'язані між собою ланки. Ми наведемо тільки *один* приклад, щоб показати, що Грюн, ніколи не тримав у руках і цього твору.

«Сен-Сімон хотів установити єдиний світогляд, який підходить для тих органічних періодів історії, які він *явно* протиставляє критичним. З часів Лютера ми, на його думку, живемо в обстановці *критичного* періоду; Сен-Сімон розраховував обгрунтувати початок нового *органічного* періоду. *Звідси* — «Нове християнство» (стор. 88).

Сен-Сімон *ніколи* і *ніде* не протиставив органічні періоди історії критичним. Пан Грюн тут просто бреше. Тільки *Базар* запровадив цей поділ. Пан Грюн знайшов у Штейна і Рейбо, що Сен-Сімон у «Новому християнстві» визнає *критику,* яку дав Лютер, але вважає недостатньою його позитивну, догматичну *доктрину.* Пан Грюн сплутує це положення з уривками спогадів про сен-сімоністську *школу,* почерпнутими з тих же джерел, і фабрикує з цього своє наведене вище твердження.

Зліпивши вказаним способом кілька белетристичних фраз з приводу життя і діяльності Сен-Сімона,— причому єдиним джерелом є для нього Штейн і його путівник, Рейбо,— пан Грюн закінчує таким вигуком:

«І цього Сен-Сімона визнали необхідним взяти під свій захист філістери моралі — пан Рейбо і за ним вся юрба його німецьких наслідувачів, пророкуючи із своєю звичайною мудрістю, що таку людину, таке життя міряти не можна *звичайною* міркою! — Скажіть же: чи не з дерева ваші мірки? Скажіть правду, нам буде приємно почути, що вони зроблені з міцного, хорошого дуба. Дайте їх сюди, ми з вдячністю приймемо їх, як цінний дар, ми їх не спалимо, боронь боже! Ми тільки хочемо з допомогою їх виміряти спини філістерів» (стор. 89).

Такими белетристичними хвацькими фразами пан Грюн хоче довести свою перевагу над тими, хто був йому зразком.

4. СЕН-СІМОНІСТСЬКА ШКОЛА

Оскільки пан Грюн читав сен-сімоністів рівно стільки ж, скільки і самого Сен-Сімона, тобто зовсім не читав, то він повинен був би, принаймні, робити терпимі виписки з Штейна і Рейбо, дотримувати хронологічної послідовності, зв'язно викладати хід подій і відзначати необхідні моменти. Замість цього він, з намови своєї нечистої совісті, робить якраз навпаки, звалює, наскільки можливо, все в одну купу, випускає найнеобхідніші речі і плутає навіть більше, ніж при викладі Сен-Сімона. Тут ми мимоволі

викладатимемо ще більш стисло, бо інакше нам довелося б написати таку саму товсту книгу, яку написав пан Грюн, щоб відзначити кожний його плагіат і кожну помилку.

Про період часу з моменту смерті Сен-Сімона до липневої революції * — про цей найважливіший період у теоретичному розвитку сен-сімонізму — ми не узнаємо анічогісінько. Таким чином, найважливіша складова частина сен-сімонізму, критика існуючого ладу, зовсім відпадає для пана Грюна. І дійсно, важко було сказати що-небудь про це, не знаючи самих джерел, особливо преси.

Свій курс про сен-сімоністів пан Грюн починає таким положенням:

«Кожному за його здібністю, кожній здібності за її ділами — такий практичний догмат сен-сімонізму».

Пан Грюн іде за Рейбо, який вбачає (стор. 96) в цьому положенні перехідний пункт від Сен-Сімона до сен-сімоністів, і далі продовжує так:

«Це безпосередньо випливає з останніх слів Сен-Сімона: забезпечити всім людям найбільш вільний розвиток їх задатків».

Тут пан Грюн хотів у чомусь відрізнитися від Рейбо. Рейбо зв'язує цей «практичний догмат» з «Новим християнством». Пан Грюн вважає це домислом Рейбо і безсоромно підставляє на місце «Нового християнства» останні слова Сен-Сімона. Він не знав, що Рейбо просто дав дослівну виписку з «Викладу вчення Сен-Сімона», рік перший, стор. 70.

Пан Грюн не може зрозуміти, яким чином тут у Рейбо після деяких виписок, які стосуються релігійної ієрархії сен-сімонізму, раптом звідкись звалюється «практичний догмат». Тим часом, це положення може привести до думки про нову ієрархію тільки тоді, коли розглядати його в зв'язку з релігійними ідеями «Нового християнства», а без них воно потребує, в кращому разі, лише звичайної класифікації суспільства; а пан Грюн думає, що з одного цього положення вже випливає ієрархія. Він говорить на стор. 91:

«Кожному за його здібністю,— це означає зведення католицької ієрархії в закон суспільного порядку. Кожній здібності за її ділами — означає перетворення майстерні в ризницю, перетворення всього громадянського життя в царство попів».

У Рейбо він знаходить у згаданому вище уривку з «Викладу» таке місце:

«З'явиться дійсно вселенська церква... вселенська церква управляє як духовними, так і світськими справами... Наука священна, промисловість священна... всяке добро є церковне добро, всяка професія є релігійна функція, є щабель у соціальній ієрархії.— *Кожному за його здібністю, кожній здібності за її ділами*».

* — 1830 р. *Ред.*

Панові Грюну явно досить було тільки поставити на голову цю тезу, перетворити попередні положення у висновки із заключного положення, щоб прийти до своєї зовсім незрозумілої фрази.

Грюнівське відтворення сен-сімонізму «таке заплутане і хаотичне», що на стор. 90 він перетворює «практичний догмат» у «духовний пролетаріат», цей духовний пролетаріат він перетворює в «ієрархію духів», а її — у верхівку ієрархії. Якби він прочитав хоч би тільки «Виклад», він помітив би, що релігійна концепція «Нового християнства», у зв'язку з питанням про те, як же визначається capacité *, неминуче приводить до визнання ієрархії та її верхівки.

Весь розгляд і критика «Викладу» 1828—1829 рр. вичерпується у пана Грюна одним положенням: à chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses oeuvres **. Що ж до, крім цього, «*Producteur*» [345] і «*Organisateur*», то він про них майже ні разу не згадує. Він перегортає Рейбо і знаходить у відділі «Третя епоха сенсімонізму», стор. 126 (Штейн, стор. 205), такий уривок:

«...і через кілька днів «*Globe*» вийшов з підзаголовком «*Газета, присвячена вченню Сен-Сімона*», причому це вчення було *резюмоване* на його першій сторінці так:

Релігія

Наука *Промисловість*

Загальна асоціація».

Від згаданого вище положення пан Грюн безпосередньо перескакує до 1831 р., обробляючи Рейбо так (стор. 91):

«Сен-сімоністи виразили свою систему в такій *схемі*, формулювання якої належить головним чином Базару:

Релігія

Наука *Промисловість*

Загальна асоціація».

Пан Грюн випускає три положення, які теж є в заголовку «Globe» [346] і всі стосуються практичних соціальних реформ [347]. Вони трапляються і в Штейна і в Рейбо. Він робить це для того, щоб перетворити цю просту вивіску газети у «схему» системи. Він замовчує те, що наведена «схема» є в заголовку «Globe», і, перекрутивши текст заголовка, спромігся потім покінчити з усім сен-сімонізмом хитромудрим критичним зауваженням, що релігія вміщена *угорі*. А тим часом він міг би вичитати у Штейна, що в «Globe» стан справ зовсім інший. У «Globe» дається — чого, зрештою, не міг знати пан Грюн — найдокладніша і найсерйозніша критика існуючого ладу, особливо його економічних порядків.

* — здібність. *Ред.*
** — кожному за його здібністю, кожній здібності за її ділами. *Ред.*

Звідки пан Грюн дістав нові і до того ж важливі відомості, що формулювання цієї «схеми» з чотирьох слів «належить *головним чином Базару*»,— сказати важко.

З січня 1831 р. пан Грюн перескакує назад до жовтня 1830 року:

«В *період Базара*» (звідки цей період узявся?), «незабаром після липневої революції, сен-сімоністи подали коротке, але вичерпне сповідання своєї віри до палати депутатів, у відповідь на випад пп. Дюпена і Могена, які звинуватили їх з висоти трибуни в тому, що вони проповідують спільність майна і спільність жінок».

Далі наводиться саме звернення, до якого пан Грюн робить таку примітку:

«Яке все це розумне і стримане! Базар редагував цей документ, поданий палаті» (стор. 92—94).

Щодо цього останнього зауваження, то Штейн на стор. 205 говорить:

«Судячи з форми і тону цього документа, ми ні хвилини не вагаємося визнати, разом з Рейбо, що він був написаний *скоріше* Базаром, ніж Анфантеном».

А Рейбо на стор. 123 говорить:

«З усієї форми і з поміркованого тону цього документа легко бачити, що він виник *скоріше* з ініціативи Базара, ніж його колеги».

Геніальна сміливість пана Грюна перетворює припущення Рейбо, що ініціатива написання цього звернення належала *скоріше* Базару, ніж Анфантену, в категоричне твердження, що редакція цього документа цілком зроблена Базаром. Перехід до цього документа є перекладом з Рейбо (стор. 122):

«Пп. Дюпен і Моген заявили з висоти трибуни, що утворилася секта, яка проповідує спільність майна і спільність жінок».

Пан Грюн лише відкидає наведену Рейбо дату, говорячи замість цього: «незабаром після липневої революції». Взагалі, хронологія не підходящий елемент для тих прийомів, якими пан Грюн старається емансипуватися від своїх попередників. Від Штейна він тут відокремлює себе тим, що вводить у текст те, що у Штейна дано у примітці, випускає вступну частину звернення, перекладає вираз fonds de production (продуктивний капітал) як «*нерухоме майно*», a classement social des individus (суспільна класифікація індивідів) як «суспільний порядок окремих осіб».

Далі йде кілька неохайних зауважень про історію сен-сімоністської школи, що являють собою таку саму художню мозаїку з Штейна, Рейбо і Л. Блана, як і розглянутий вище життєпис Сен-Сімона. Дозволяємо читачеві самому перевірити це за книгою пана Грюна.

Ми повідомили читачеві все, що пан Грюн міг сказати про сенсімонізм у період Базара, тобто від смерті Сен-Сімона до першого розколу [348]. Тепер він може пустити в хід свій белетристично-критичний козир, назвавши Базара «поганим діалектиком» і продовжуючи:

«Але такі є республіканці. Катон або Базар,— вони вміють тільки вмирати; якщо вони не заколюють себе кинджалом, то вони кінчають *розривом серця*» (стор. 95).

«Через кілька місяців після цього спору у *нього*» (Базара) «стався *розрив серця*» (Штейн, стор. 210).

Наскільки правильне зауваження пана Грюна, показує приклад таких республіканців, як Левассер, Карно, Барер, Бійо-Варенн, Буонарроті, Тест, д'Аржансон і т. д. і т. д.

Потім іде кілька банальних фраз про Анфантена. Ми звертаємо при цьому увагу тільки на таке відкриття пана Грюна:

«Хіба на прикладі даного історичного явища не стає цілком ясним, що релігія є не що інше, як сенсуалізм, що матеріалізм може сміливо претендувати на таке ж походження, як сам святий догмат?» (стор. 97).

Пан Грюн з самовдоволеним виглядом оглядається навкруги: «Чи *подумав* уже хто-небудь *про це?*» Він ніколи не «подумав би про це», якби раніше «Hallische Jahrbücher» «не подумали про це», у зв'язку з питанням про романтиків [349]. Проте можна було б сподіватися, що з того часу пан Грюн міг би просунутися вперед у своїх міркуваннях.

Як ми бачили, пан Грюн не знає анічогісінько про всю економічну критику у сен-сімоністів. Однак він використовує Анфантена, щоб кинути кілька слів і про економічні висновки з учення Сен-Сімона, про які він фантазував уже вище. Справа в тому, що він знаходить у Рейбо, на стор. 129 і наст., і в Штейна, на стор. 206, витяги з політичної економії Анфантена, але він, звичайно, перекручує питання і тут: скасування податків на предмети найнеобхідніших життєвих потреб, яке Рейбо і Штейн, за Анфантеном, правильно зображують як наслідок, що випливає з проектів про право спадкування,— він перетворює в окремий, незалежний захід, що стоїть *поряд* з цими проектами. Його оригінальність проявляється і в тому, що він перекручує хронологічний порядок, говорячи спочатку про *священика* Анфантена і про Менільмонтана [350], а потім про *економіста* Анфантена, тимчасом як його попередники розглядають економічні праці Анфантена у зв'язку з періодом Базара, одночасно з «Globe», для якого вони писались [351]. Якщо тут він використовує період Базара для характеристики менільмонтанського періоду, то пізніше, говорячи про політичну економію і М. Шевальє, він використовує менільмонтанський період. Привід до цього дає йому «Нова книга» [352], припущення Рейбо, що автором цієї книги був М. Шевальє, він за своєю звичкою перетворює в категоричне твердження.

Пан Грюн виклав, таким чином, сен-сімонізм «в усьому його обсязі» (стор. 82). Він виконав свою обіцянку «не поширювати свій критичний розгляд на сен-сімоністську літературу» (там же) і тому дуже некритично заплутався в зовсім іншій «літературі» — в книгах Штейна і Рейбо. Замість того він подає нам кілька міркувань про лекції з політичної економії М. Шевальє 1841—1842 рр.[353], коли той уже давно перестав бути сен-сімоністом. Коли пан Грюн писав про сен-сімонізм, він мав перед собою критику цих лекцій у «Revue des deux Mondes», яку він постарався використати тим же способом, яким він використав раніше Штейна і Рейбо. Ми дамо тут лише один зразок його критичної проникливості:

«Він твердить там, що виробляється недостатньо. Це зауваження цілком гідне старої економічної школи з її зашкарублою односторонністю... Поки політична економія не зрозуміє, що виробництво залежить від споживання, доти ця так звана наука не дасть свіжих паростків» (стор. 102).

Ми бачимо, як високо пан Грюн, із запозиченою ним у «істинного соціалізму» фразеологією про споживання і виробництво, піднісся над усією економічною літературою. Не кажучи про те, що у кожного економіста він може прочитати, що пропозиція залежить також від попиту,— тобто, що виробництво залежить від споживання,— у Франції існує навіть особлива економічна школа, школа Сісмонді, яка хоче встановити іншу залежність виробництва від споживання, ніж та, яка без того здійснюється з допомогою вільної конкуренції, причому ця школа перебуває в найрішучішій суперечності з економістами, на яких нападає пан Грюн. А втім, ми далі побачимо, що пан Грюн з успіхом експлуатує довірений йому фунт срібла [354] — єдність виробництва і споживання.

За нудьгу, яку пан Грюн викликав у читача своїми виписками з Штейна і Рейбо, виписками, які він розвів водою, фальсифікував і прикрасив своєю фразеологією,— за все це він винагороджує читача таким молодонімецько-іскристим, гуманістично-полум'яним і соціалістично-блискаючим фейєрверком:

«Увесь сен-сімонізм, як соціальна система, був не чим іншим, як зливою думок, яку пролила на грунт Франції благодатна хмара» (вище, на стор. 82—83: «світлова маса, але ще як світловий хаос» (!), «а не *впорядкована променистість*»!!). «Це було видовище, яке справляло одночасно і найразючіше і найзабавніше враження. Сам автор помер ще до постановки, один режисер — під час вистави; а інші режисери і всі актори скинули з себе свої театральні костюми, наспіх наділи своє звичайне цивільне вбрання, повернулися додому і удали, наче нічого не сталося. Це було цікаве, під кінець трохи заплутане видовище; деякі актори шаржували,— от і все» (стор. 104).

Дуже правильно висловився Гейне про своїх підголосків: «Я сіяв зуби драконів, а збирання врожаю дало мені бліх».

ФУР'ЄРИЗМ

Крім перекладів кількох місць з «Чотирьох рухів»[355], які трактують про любов, ми і тут не дізнаємося нічого такого, щó не було б уже викладене повніше у Штейна. З мораллю пан Грюн справляється за допомогою положення, яке задовго до Фур'є висловила вже сотня інших письменників:

«Мораль, за Фур'є, є не що інше, як систематична спроба побороти пристрасті людини» (стор. 147).

Християнська мораль ніколи не давала самій собі іншого визначення. Критиці, якій Фур'є піддає сучасне сільське господарство та промисловість, пан Грюн не приділяє ніякої уваги, а з приводу його критики торгівлі задовольняється перекладом кількох загальних положень із «Вступу» до одного відділу «Чотирьох рухів» («Виникнення політичної економії і спори про торгівлю», стор. 332, 334 в «Чотирьох рухах»). Далі з приводу французької революції йде кілька витягів з «Чотирьох рухів» і один з «Трактату про асоціацію»[356] разом з відомими вже з Штейна таблицями про цивілізацію. Так критична частина ідей Фур'є, ця їх найважливіша частина, викладається цілком наспіх, якнайповерховіше, на двадцяти восьми сторінках дослівних перекладів, причому переклади ці обмежуються, за дуже небагатьма винятками, тільки найбільш загальним і абстрактним і звалюють в одну купу важливе і неважливе.

Пан Грюн переходить потім до викладу системи Фур'є. Повніше й краще вона давно викладена в цитованому вже Штейном творі *Хуроа*[357]. Правда, пан Грюн вважає «безумовно необхідним» повідомити свої глибокодумні міркування про «серії» Фур'є[358], але єдине, щó він може зробити в даному напрямі,— це дослівно перекласти ряд цитат з самого Фур'є і потім вигадати, як ми побачимо нижче, кілька белетристичних фраз про природу числа. Він зовсім не старається показати, як Фур'є прийшов до цих серій і як він та його учні побудували їх; він ні в якій мірі не роз'яснює внутрішню конструкцію цих серій. Такі конструкції, так само як і гегелівський метод, можна критикувати лише показуючи, як вони будуються, і тим самим доводячи, що ти пануєш над ними.

Нарешті, у пана Грюна зовсім відступає на задній план одна риса, яку Штейн хоч в якійсь мірі підкреслює: протилежність між travail répugnant і travail attrayant *.

Центром ваги всього цього викладу є критика, якій піддається Фур'є у пана Грюна. Ми нагадаємо читачеві те, що говорили вже вище про джерела грюнівської критики, і покажемо тепер на кількох прикладах, як пан Грюн спочатку приймає положення «істин-

* — огидною працею і привабливою працею. *Ред.*

ного соціалізму», а потім утрирує і фальсифікує їх. Навряд чи треба ще згадувати, що відстоюваний Фур'є поділ між капіталом, талантом і працею дає багатющий матеріал для мудрування, що тут можна без кінця просторікувати на тему про неможливість і несправедливість такого поділу, про привходження найманої праці і т. д., не критикуючи зовсім цього поділу на основі *дійсного* відношення між працею і капіталом. Ще до пана Грюна незрівнянно краще все це сказав Прудон, але й він не зачепив навіть при цьому суті питання.

Критику *психології* Фур'є пан Грюн черпає, як і всю свою критику, з «сутності людини»:

«Бо людська сутність є все в усьому» (стор. 190).

«Фур'є також апелює до цієї людської сутності, внутрішню обитель» (!) «якої він нам розкриває по-своєму в таблиці дванадцяти пристрастей; і він — як і всі чесні й розумні люди — хоче втілити внутрішню сутність людини в дійсність, *у практику*. Те́, що перебуває всередині, повинно проявитися і зовні, і, таким чином, *взагалі повинна бути усунута відмінність між внутрішнім і зовнішнім*. Історія людства кишить соціалістами, якщо ми будемо розпізнавати їх за цією ознакою... для характеристики кожного з них важливе тільки те, що́ він розуміє під *сутністю людини*» (стор. 190).

Або, точніше, для «істинних соціалістів» важливо тільки підсунути кожному думки про сутність людини і перетворити різні ступені соціалізму в різні філософські концепції сутності людини. Ця неісторична абстракція змушує пана Грюна проголосити, що усувається всяка відмінність між внутрішнім і зовнішнім, і цим поставити під загрозу дальше існування людської сутності. А втім, зовсім незрозуміло, чому німці так неймовірно чваняться своєю мудрістю відносно сутності людини, тоді як вся їх премудрість, визнання трьох загальних властивостей — розуму, серця і волі — є щось загальновідоме з часів Арістотеля і стоїків. З цієї точки зору пан Грюн дорікає Фур'є за те, що він «розтинає» людину на дванадцять пристрастей.

«Щодо повноти цієї таблиці, говорячи *психологічно*, я не буду втрачати зайвих слів; я вважаю її недостатньою» — (на цьому публіка, «говорячи психологічно», може заспокоїтись). — «Чи роз'яснює нам ця дюжина, *що таке* людина? Анітрохи. Фур'є міг би з таким же успіхом назвати п'ять чуттів. У них міститься *вся людина*, якщо їх пояснити, якщо вміти витлумачити їх людський зміст» (наче цей «людський зміст» не залежить цілком від ступеня виробництва і стосунків людей). «Більше того, людина міститься цілком навіть в *одному* чутті, в чутливості, вона відчуває інакше, ніж тварина», і т. д. (стор. 205).

Ми бачимо, як пан Грюн намагається тут вперше в усій книжці щось сказати, з фейєрбахіанської точки зору, з приводу психології Фур'є. Ми бачимо також, що́ за фантазія ця «вся людина», яка «міститься» тільки в одній-єдиній властивості дійсного індивіда і пояснюється філософом з цієї властивості; що́ це взагалі за «людина», яка розглядається не в своїй дійсній історичній діяль-

ності і бутті, а може бути виведена з своєї власної вушної мочки або якої-небудь іншої ознаки, якою людина відрізняється від тварин. Ця людина «міститься» в самій собі, як свій власний нарив. Що людська чутливість має людський характер, а не тваринний,— це одкровення робить, що й казати, не тільки зайвою всяку спробу психологічного пояснення, а є разом з тим і критикою всієї психології.

Трактування любові у Фур'є пан Грюн може легко критикувати, оскільки Грюн судить про його критику сучасних любовних відносин на підставі тих фантазій, з допомогою яких Фур'є хотів створити собі уявлення про вільне кохання. Як справжній німецький філістер, пан Грюн приймає ці фантазії всерйоз. Тільки їх, власне, він і приймає всерйоз. Та коли вже він хотів зайнятися цією стороною системи, то незрозуміло, чому він не зайнявся поглядами Фур'є на виховання, які являють собою найкраще, щó є в цій галузі, і містять у собі геніальні спостереження. А взагалі з міркувань пана Грюна про любов ясно видно, що він, як справжній молодонімецький белетрист, мало що почерпнув з критики, яку дав Фур'є. Він думає, що байдуже, чи виходити із скасування шлюбу, чи із скасування приватної власності: одне неодмінно повинно повести за собою друге. Але треба мати суто белетристичну фантазію, щоб хотіти *виходити* з іншої форми розкладу шлюбу, ніж та, яка вже існує тепер на практиці в буржуазному суспільстві. У самого Фур'є він міг би помітити, що той завжди виходить тільки з перетворення виробництва.

Пан Грюн дивується, що Фур'є, який виходить скрізь з уподобання (щó у Фур'є називається притяганням), робить всілякі «математичні» досліди, чому він і називає Фур'є на стор. 203 «математичним соціалістом». Навіть не беручи до уваги обставини життя Фур'є, пан Грюн повинен був би серйозніше зайнятися притяганням: він тоді швидко переконався б, що таке природне відношення не може бути визначене точніше без обчислень. Замість цього він подає нам белетристичні, перемішані з гегелівськими традиціями філіппіки проти числа, де трапляються такі місця:

Фур'є «обчислює молекули Твого найненормальнішого смаку» —

справді чудо! — і далі:

«Так жорстоко переслідувана цивілізація грунтувалась на безсердечній таблиці множення... число не є щось визначене... Що таке одиниця? Одиниця не знає спокою, вона стає двійкою, трійкою, четвіркою» —

словом, вона схожа на німецького сільського пастора, який теж «не знає спокою», поки не заведе собі жінку і дев'ятеро дітей...

«Число убиває все істотне і дійсне. Що означає половина розуму, третина істини?»

З таким же успіхом він міг би спитати: що таке позеленілий * логарифм?..

«В разі органічного розвитку число божеволіє» —

положення, на якому грунтуються фізіологія і органічна хімія (стор. 203, 204).

«Хто вважає число за міру речей, той стає егоїстом,— ні, той *уже є* егоїст».

До цього положення він вважає можливим додати, утрируючи його, запозичену ним у Гесса (див. вище **) тезу:

«Весь організаційний план Фур'є грунтується на самому тільки егоїзмі... Фур'є є саме найгіршим вираженням цивілізованого егоїзму» (стор. 206, 208).

Він тут же доводить це, розповідаючи про те, як у світі, побудованому на засадах Фур'є, останній бідняк їсть щодня сорок страв, як там щодня їдять п'ять разів, а життя людини триває 144 роки і т. д. Грандіозний спосіб життя людини, що його Фур'є з наївним гумором протиставить скромній посередності людей періоду Реставрації, дає панові Грюну лише привід взяти з усього цього найневиннішу сторону і забезпечити її моральними філістерськими коментаріями.

Читаючи докори пана Грюна на адресу Фур'є за його концепцію французької революції, ми наперед смакуємо і його власне розуміння революційного часу:

«Якби сорок років тому» (говорить він від імені Фур'є) «знали про асоціацію, то можна було б уникнути революції. Але як же сталося» (питає пан Грюн), «що міністр Тюрго знав про право на працю, а тим часом голова Людовика XVI все-таки скотилася з ешафота? Адже з допомогою права на працю було б легше виплатити державний борг, ніж з допомогою курячих яєць» (стор. 211).

Пан Грюн недобачив тільки тієї дрібниці, що право на працю, про яке говорить Тюрго, є вільна конкуренція, а для встановлення оцієї вільної конкуренції і необхідна була революція.

Пан Грюн може резюмувати всю свою критику Фур'є в положенні, що Фур'є зовсім не піддав «цивілізацію» «грунтовній критиці». Чому ж Фур'є не зробив цього? Послухаємо:

«Критика стосувалась *проявів* цивілізації, але не її *основ:* як щось *наявне,* цивілізація виставлена в огидному, в смішному вигляді, але вона не досліджена в її *корінні*. Ні *політика*, ні *релігія* не стали перед судом критики, і тому *сутність людини* лишилась недослідженою» (стор. 209).

Отже, пан Грюн оголошує тут дійсні життєві відносини *проявами,* а релігію і політику — *основою і корінням* цих проявів. На прикладі цієї заяложеної тези можна бачити, як «істинні соціа-

* Гра слів: Grün — прізвище і «grün» — «зелений». *Ред.*
** Див. цей том, с. 433. *Ред.*

лісти» на противагу тим зображенням дійсності, що їх дають французькі соціалісти, висувають як найвищу істину ідеологічні фрази німецьких філософів і водночас прагнуть зв'язати свій власний об'єкт, сутність людини з результатами французької критики суспільства. Само собою зрозуміло, що коли релігія і політика визнаються основою матеріальних життєвих відносин, то все зводиться в останній інстанції до досліджень сутності людини, тобто до свідомості, яку має людина про саму себе.— Ми бачимо разом з тим, як однаково панові Грюну, що списувати; в іншому місці — як і в «Rheinische Jahrbücher» [359] він по-своєму привласнює собі те, що було сказано в «Deutsch-Französische Jahrbücher» про відносини між citoyen * і bourgeois ** і що діаметрально протилежне наведеній вище тезі.

Ми залишили під кінець виклад тези про виробництво і споживання, що перейшла до пана Грюна як заповіт «істинного соціалізму». Виклад цей являє собою разючий приклад того, як пан Грюн прикладає положення «істинного соціалізму», як мірило, до діяльності французів і як він перетворює ці положення в цілковиту нісенітницю тим, що вириває їх із стану цілковитої невизначеності.

«Виробництво і споживання можна в теорії і в *зовнішній дійсності* відокремити одне від одного в просторі і в часі, але щодо своєї суті вони — одне й те саме. Хіба яка-небудь звичайнісінька ремісничa діяльність — наприклад, хлібопечення — не є виробництво, яке для сотень інших людей стає споживанням? Вона стає споживанням навіть для самого пекаря, бо ж він споживає хліб, воду, молоко, яйця і т. д. Хіба споживання взуття і одягу не є виробництвом для шевців і кравців?.. Хіба я не виробляю, коли їм хліб? Я виробляю дуже багато: я виробляю млини, діжі, печі, а отже і плуги, борони, ціпи, млинові колеса, столярну роботу, роботу муляра» («а отже» — столярів, мулярів і селян, «отже» їхніх батьків, «отже» всіх їхніх предків, «отже» — Адама). «Хіба я не споживаю, коли виробляю? Звичайно так, і до того ж у величезних розмірах... Коли я читаю книгу, то я, звичайно, споживаю насамперед продукт багаторічної праці; коли я її бережу для себе або псую, я споживаю речовину і роботу паперової фабрики, друкарні, палітурника. Але хіба я при цьому нічого не виробляю? Я виробляю, може, нову книгу, а отже і новий папір, новий набір, нову друкарську фарбу, нові палітурні інструменти; коли я її тільки читаю і коли її читає ще тисяча інших людей, то ми виробляємо завдяки нашому споживанню нове видання, а отже і всі ті матеріали, які необхідні для здійснення його. Люди, які виготовляють все це, в свою чергу споживають велику кількість сировини, яка повинна бути вироблена і яка тільки завдяки споживанню і може бути вироблена... Одним словом, *діяльність* і *використання*, це — одне й те саме; тільки наш облудний світ відірвав їх одне від одного, вставив між ними поняття *вартості* і *ціни* і цим поняттям розірвав пополам людину, а за нею і суспільство» (стор. 191, 192).

В дійсності виробництво і споживання часто перебувають в суперечності одне до одного. Але досить, мовляв, правильно *витлумачити* цю суперечність, досить *зрозуміти* істинну *сутність*

* — громадянином держави. *Ред.*
** — тут: членом громадянського суспільства. *Ред.*

виробництва й споживання, щоб установити єдність обох і усунути всяку суперечність. Ця німецько-ідеологічна теорія виявляється цілком пристосованою до існуючого світу; єдність виробництва і споживання доводиться на прикладах з сучасного суспільства, вона існує *в собі*. Пан Грюн доводить насамперед, що існує взагалі відношення між виробництвом і споживанням. Він міркує про те, що він не міг би носити сюртук або їсти хліб, якби ці речі не вироблялись, і що в сучасному суспільстві існують люди, які виробляють сюртуки, черевики, хліб, тимчасом як інші люди є споживачами цих речей. Пан Грюн вважає цей погляд новим. Він висловлює його класичною, белетристично-ідеологічною мовою. Наприклад:

«Думають, що використання кави, цукру і т. д. є просто споживанням; але хіба це використання не є виробництвом у колоніях?»

Він міг би з таким же успіхом спитати: чи не є це використання для негра-невільника втіхою від канчука *, чи не є воно виробництвом побоїв у колоніях? Ми бачимо, що цей пишномовний спосіб вираження приводить лише до апології існуючих умов. У другому положенні пана Грюна сказано, що він споживає, коли виробляє, саме споживає сировину і взагалі витрати виробництва; словом — з нічого не виходить нічого, людині потрібен *матеріал*. У будь-якій книжці з політичної економії він міг би в розділі про відтворне споживання знайти опис того, які складні взаємозв'язки виникають у межах цього відношення, коли не задовольнятися разом з паном Грюном тривіальною істиною, що без шкіри не можна зробити черевиків.

Отже, пан Грюн прийшов поки що до переконання, що слід виробляти, щоб споживати, і що при виробництві споживається сировий матеріал. Справжня трудність починається для нього тоді, коли він хоче довести, що споживаючи він виробляє. Тут пан Грюн робить зовсім невдалу спробу хоч трохи розібратися в найтривіальнішому і найзвичайнішому відношенні між попитом і пропозицією. Він приходить до розуміння того, що його споживання, тобто його попит, виробляє нову пропозицію. Але він забуває, що його попит повинен бути *ефективним* попитом, що він повинен запропонувати еквівалент за потрібний йому продукт, щоб викликати цим нове виробництво. Економісти теж посилаються на нерозривний зв'язок споживання і виробництва і на абсолютну тотожність попиту і пропозиції, і саме коли вони хочуть довести, що ніколи не буває надвиробництва; але таких недоладних і банальних речей, як пан Грюн, вони при цьому не говорять. А втім, всі дворяни, попи, рантьє і т. д. цілком так само споконвіку доводили, що вони продуктивні. Пан Грюн забуває далі, що хліб виробляється тепер з допомогою парових млинів, а раніше вироб-

* Гра слів: «Genuß» означає «використання», а також «втіха». *Ред.*

лявся з допомогою вітряків і водяних млинів, а ще раніше — з допомогою ручних, що ці різні способи виробництва хліба зовсім незалежні від простого акту його поїдання і що, отже, ми маємо тут справу з історичним розвитком виробництва,— про що зовсім не думає «виробляючий у величезних розмірах» пан Грюн. Панові Грюну навіть і на думку не спадає, що разом з цими різними ступенями виробництва дано і різні відношення виробництва до споживання, різні суперечності між обома, що ці суперечності не можна зрозуміти, не вивчивши кожного з цих способів виробництва і всього заснованого на ньому суспільного ладу, а розв'язати ці суперечності можна тільки з допомогою практичної зміни даного способу виробництва і даного ладу. Коли пан Грюн уже щодо тривіальності своїх інших прикладів стоїть набагато нижче від найординарніших економістів, то своїм прикладом з книгою він доводить, що вони значно «людяніші», ніж він. Вони зовсім не вимагають, щоб він, споживши яку-небудь книжку, зараз же виробив нову! Вони задовольняються тим, що цим він виробляє свою власну освіту і, таким чином, діє взагалі благотворно на виробництво. Випустивши проміжний член, сплату готівкою,— яку він робить зайвою тим, що просто абстрагується від неї, але завдяки якій тільки і стає *ефективним* його попит,— пан Грюн перетворює відтворне споживання в якесь чудо. Він віддається читанню і самим цим своїм *читанням* дає можливість словолитникам, фабрикантам паперу і друкарям виробляти новий шрифт, новий папір, нові книги. Одне його споживання заміщає їм усі витрати виробництва. А втім, ми вже достатньо показали, з якою віртуозністю пан Грюн уміє із старих книжок вичитувати нові і які його заслуги перед комерційним світом як виробника нового паперу, нового шрифту, нової друкарської фарби і нових палітурних інструментів. Перший лист у книжці Грюна закінчується словами: «Я збираюсь кинутись у промисловість». Ніде в усій книжці пан Грюн не відмовляється від цього свого девізу.

У чому ж полягала в такому разі вся діяльність пана Грюна? Щоб довести положення «істинного соціалізму» про єдність виробництва і споживання, пан Грюн вдається до найтривіальніших положень політичної економії щодо попиту і пропозиції, а щоб використати для своїх цілей ці пропозиції, він викидає з них необхідні проміжні ланки і тим самим перетворює їх у чистісінькі фантазії. Отже, ядром усього цього є тільки неуцьке і фантастичне перетворення існуючого ладу.

Характерний ще соціалістичний висновок Грюна, який являє собою знов-таки недорікуватий переказ того, що було сказано його німецькими попередниками. Виробництво і споживання існують відокремлено, бо наш мінливий світ відірвав їх одне від одного. Як же дійшов до цього наш мінливий світ? Він вставив між обома якесь *поняття*. Тим самим він розірвав людину *по-*

полам. Не задовольняючись цим, він розриває пополам також і суспільство, тобто самого себе. Ця трагедія сталася в 1845 році.

Єдність виробництва і споживання, яка мала в «істинних соціалістів» спочатку той смисл, що сама діяльність повинна давати втіху (у них, правда, це було суто фантастичним уявленням), пан Грюн тлумачить далі в тому розумінні, що «споживання і виробництво, говорячи економічно, повинні *покривати одне одного»* (стор. 196), що не повинно бути надлишку продуктів над потребами безпосереднього споживання, чим, зрозуміло, був би припинений всякий рух. Тому він з важним виглядом докоряє Фур'є, що той, мовляв, хоче *порушити* цю єдність *надвиробництвом.* Пан Грюн забуває, що надвиробництво викликає кризи тільки завдяки своєму впливові на мінову вартість продуктів, а тим часом саме ця мінова вартість зникла не тільки у Фур'є, а й у найкращому із світів, побудованому паном Грюном. Про цю філістерську дурницю можна сказати тільки те, що вона цілком гідна «істинного соціалізму».

Пан Грюн раз у раз повторює з великим самовдоволенням свій коментарій до теорії «істинного соціалізму» про виробництво і споживання. Так, говорячи про Прудона, він пише:

«Проповідуйте соціальну свободу споживачів, і Ви здобудете істинну рівність виробництва» (стор. 433).

Немає нічого легшого за таку проповідь! Помилка полягала досі тільки в тому,

«що споживачі не були виховані, освічені, що не всі споживають *по-людському»* (стор. 432). «Цей погляд, за яким споживання є масштабом виробництва, а не навпаки, є смерть усіх існуючих досі економічних поглядів» (там же). «При істинній солідарності людей стає істиною навіть те положення, що споживання кожного передбачає споживання всіх» (там же).

Споживання кожного в рамках конкуренції передбачає plus ou moins * безперервне споживання всіх, так само як виробництво кожного передбачає виробництво всіх. Питання тільки в тому, *як,* яким чином це відбувається. На це пан Грюн відповідає тільки моральним постулатом про *людське* споживання, про пізнання «істинної сутності споживання» (стор. 432). Оскільки він нічогісінько не знає про дійсні відношення виробництва і споживання, то йому нічого іншого й не лишається, як сховатися в останньому притулку «істинного соціалізму», яким є сутність людини. З тієї ж причини він незмінно бере своєю вихідною точкою не виробництво, а споживання. Коли виходити з виробництва, то доводиться подумати про дійсні умови виробництва і про продуктивну діяльність людей. Коли ж виходити із споживання, то можна заспокоїтись на заяві, що тепер споживають не «по-людському», можна заспокоїтись на постулаті про «людське споживання», про

* — більш-менш. *Ред.*

виховання в дусі істинного споживання і на подібних ще фразах, нітрохи не замислюючись над дійсними життєвими відносинами людей і над їх діяльністю.

На закінчення треба ще згадати, що саме ті економісти, які виходили із споживання, були реакціонерами і ігнорували революційну сторону конкуренції та великої промисловості.

«ОБМЕЖЕНИЙ БАТЕЧКО КАБЕ» І ПАН ГРЮН

Пан Грюн закінчує свій екскурс про школу Фур'є і про пана Рейбо такими словами:

«Я хочу пробудити в організаторів праці *свідомість їх сутності*, я хочу *показати* їм *історично*, звідки вони походять... цим виродкам... які *не породили ні найменшої думки в самих себе*. А пізніше я, можливо, матиму нагоду розправитися з паном Рейбо, і не тільки з паном Рейбо, а й з Жеєм. Власне кажучи, перший не такий уже й поганий, він тільки дурний; а другий більше ніж дурний — він вчений.
Отже» (стор. 260).

Гладіаторська поза, якої набирає пан Грюн, його погрози на адресу Рейбо, його презирство до вченості, його гучні обіцянки — все це точні ознаки того, що він готується вершити великі справи. Маючи цілковиту «свідомість його сутності», ми догадалися з цих симптомів, що пан Грюн готує тут один з найжахливіших плагіатів. Для того, хто зрозумів його тактику, його базарна крикливість втрачає свій невинний характер і завжди є справою хитрого розрахунку.

«Отже»:

Далі йде розділ із заголовком:

«Організація праці!»

«Де зародилася ця думка? — У Франції.— Але як?»

Знову підзаголовок:

«Ретроспективний погляд на XVIII століття».

«Де зародився цей» розділ пана Грюна? — «У Франції.— Але як?» Про це читач зараз дізнається.

Нагадаємо ще раз читачеві, що пан Грюн збирається тут будити у французьких організаторів праці [280] свідомість їх сутності з допомогою грунтовної, витриманої в німецькому дусі, історичної демонстрації.

Отже:

Коли пан Грюн помітив,— а помітив він це вже давно,— що Кабе «обмежений» і що його «місія давно вже завершена», то це не означало, що «все, природно, прийшло до кінця». Навпаки, він поклав на Кабе нову місію — з допомогою кількох довільно ви-

хоплених цитат створити французький «фон» для грюнівської німецької історії соціалістичного руху XVIII століття.

З чого він починає? — З «*продуктивного*» читання.

Кабе в XII і XIII розділах своєї «*Подорожі в Ікарію*» наводить досить безладно думки нових і старих авторитетів на користь комунізму. Він зовсім не ставить собі за мету дати картину цілого історичного руху. Комунізм уявляється французькому буржуа якоюсь підозрілою особою. Добре, говорить Кабе, я наведу Вам свідчення найповажніших людей усіх епох, які сприятливо висловлюються про характер мого клієнта; і Кабе поводиться, як адвокат. Навіть свідчення, несприятливі для його клієнта, він перетворює в сприятливі. Від адвокатської промови нічого вимагати історичної правди. Коли якась знаменита людина випадково кинула слово проти грошей, проти нерівності, багатства, проти соціальних недугів, то Кабе підхоплює це слово, просить повторити його, робить з нього символ віри даної особи, друкує його, плеще в долоні і з іронічною добродушністю звертається до свого роздосадуваного буржуа: «Послухайте, послухайте, хіба він не був комуністом?» Він не пропускає нікого — ні Монтеск'є, ні Сієйєса, ні Ламартіна, ні навіть Гізо; всі — комуністи malgré eux *. Voilà mon Communiste tout trouvé **.

Пан Грюн у припадку свого продуктивного настрою поринає в читання цитат, зібраних Кабе для характеристики XVIII століття; ні на хвилину не допускає він сумніву в правильності всього цього, він подає читачеві свою фантазію про містичний зв'язок між письменниками, які випадково зустрілися у Кабе на одній сторінці, і всю цю мішанину він поливає молодонімецько-белетристичним соусом, охрестивши її згаданим вище заголовком.

Отже:

Пан Грюн.	*Кабе.*
Пан Грюн починає свій огляд такими словами:	Кабе починає свої цитати такими словами:
«Соціальна ідея не звалилася з неба, вона виникла органічно, тобто шляхом поступового розвитку. Я не можу тут дати повну її історію, не можу почати з індусів і китайців, перейти потім у Персію, Єгипет та Іудею, вивідати у греків і римлян, яка їх суспільна свідомість, допитати християнство, неоплатонізм і патристику [360], вислухати середні віки і арабів, дослідити реформацію та філософію, що пробуджується,	«Ви, противники колективності, твердите, що на її користь є тільки випадкові думки, легковажні і не варті довір'я. Так от, я допитаю перед вами історію і всіх філософів: слухайте! Я не буду говорити вам про численні стародавні народи, в яких була здійснена спільність майна! Не буду також говорити ні про євреїв... ні про єгипетських жерців, ні про Міноса... Лікурга і Піфагора... ні про Конфуція і Зо-

* — незалежно від своєї волі. *Ред.*
** — І ось мій комуніст готовий! *Ред.*

і так добратися до XVIII століття» (стор. 261).

роастра, з яких перший проголосив цей принцип у Китаї, а другий — у Персії» («Подорож в Ікарію», друге видання, стор. 470).

Після наведених нами місць Кабе переходить до грецької і римської історії, допитує християнство, неоплатонізм, патристику, середні віки, реформацію, філософію, що пробуджується. Пор. Кабе, стор. 471—482. Списування цих одинадцяти сторінок пан Грюн залишає іншим, «більш терпеливим людям, якщо книжковий пил зберіг в їхніх серцях необхідний» (для списування, звичайно) «гуманізм». Грюн, стор. 261. Тільки згадка про соціальну свідомість *арабів* належить панові Грюну. Ми з пристрасним нетерпінням чекаємо його обіцяних одкровень щодо цього. «Я повинен обмежитись XVIII століттям». Підемо за паном Грюном у XVIII століття і тільки спочатку зауважимо, що у Грюна підкреслено, майже суцільно, *ті самі* слова, що й у Кабе.

Пан Грюн: «Локк, засновник сенсуалізму, говорить: той, хто має більше, ніж йому потрібно для задоволення його потреб, переходить межі розуму й первісної справедливості і викрадає надбання інших. *Усякий надлишок є узурпація,* і вигляд нужденного повинен пробудити в душі багача муки совісті. Розбещені люди, які потопають у розкошах і насолодах, тремтіть від думки, що настане день, коли нещасний, позбавлений необхідного, *справді пізнáє права людини.* Обман, віроломство, корисливість створили майнову нерівність, *яка становить нещастя людського роду,* скупчуючи всі страждання, на одному боці — поряд з багатствами, а на другому — поряд із злиднями. *Тому філософ повинен вважати застосування грошей однією з найзгубніших вигадок людської винахідливості*» (стор. 266).

Кабе: «Та ось послухайте, що вигукує Локк у своїй чудовій книжці «*Громадянське правління*»: «Той, хто має більше, ніж йому потрібно для задоволення його потреб, переходить межі розуму й первісної справедливості і *викрадає надбання інших*. Усякий *надлишок* є *узурпація,* і вигляд бідняка повинен пробудити в душі багача муки совісті. Розбещені люди, які потопають у розкошах і насолодах, тремтіть від думки, що настане день, коли нещасний, позбавлений необхідного, справді пізнáє *права людини*». І слухайте його далі: «Обман, віроломство, корисливість створили *майнову нерівність,* яка становить *нещастя людського роду,* скупчуючи на одному боці всі пороки разом з багатством, а на другому — бідування разом із злиднями» (цю фразу пан Грюн перетворив у нісенітницю). «Тому філософ повинен вважати застосування *грошей* однією з най*згубніших* вигадок людської винахідливості»» (стор. 485).

Пан Грюн робить із цих цитат Кабе висновок, що Локк був «противником грошової системи» (стор. 264), «найобізнанішим противником грошей і всякого майна, що перевищує потреби» (стор. 266). На жаль, цей самий Локк є одним з перших наукових поборників грошової системи, завзятим прихильником бичування бродяг і пауперів, одним з doyens * сучасної політичної економії.

* — старійшин. *Ред.*

Пан Грюн: «Уже Боссюе, єпископ Моський, говорить у своїй «Політиці, добутій із святого письма»: «Без урядів (без політики» — смішний додаток пана Грюна) «земля з усіма її благами була б таким же спільним добром усіх людей, як повітря і світло; за одвічним правом природи ніхто не має особливого права ні на що. *Все належить усім, а власність є результат громадянського правління»*. Піп, що жив у XVII столітті, досить чесний, щоб висловлювати такі думки, такі погляди! Також і німець *Пуфендорф,* який відомий» (тобто відомий панові Грюну) «тільки з шіллерівської епіграми [361], говорив: «*Теперішня майнова нерівність є несправедливість,* яка може повести за собою інші нерівності внаслідок *безсоромності* багачів і *боягузтва* бідняків»» (стор. 270). Пан Грюн до цього додає: «Але не будемо відхилятися в бік, залишимось у Франції».

Кабе: «Послухайте барона *де Пуфендорфа,* професора природного права в Німеччині і державного радника в Стокгольмі і Берліні; у своїй книжці про природне і міжнародне право він спростовує вчення Гоббса і Гроція про абсолютну монархію, проголошує природну рівність, братерство, спільність майна і визнає, що власність є людський інститут, що вона виникала з полюбовного поділу, який мав на меті забезпечити кожному, і особливо робітникові, постійне майно, спільне або окреме, і що, отже, теперішня майнова нерівність є *несправедливість,* яка веде за собою інші нерівності» (безглуздо перекладено паном Грюном) «тільки внаслідок *безсоромності багачів і боягузтва бідняків.*

І *Боссюе,* єпископ Моський, наставник французького дофіна, знаменитий Боссюе — чи не визнає і він *у своїй «Політиці, добутій із святого письма»,* яку він написав для дофіна, що без урядів земля і всі блага були б таким же *спільним* добром усіх людей, як повітря і світло; за одвічним правом природи ніхто не має особливого права *ні на що; все належить усім,* власність є результат громадянського правління» (стор. 486).

«Відхилення» пана Грюна від Франції полягає в тому, що Кабе цитує німця, а Грюн навіть написання німецького імені дає за неправильною орфографією француза. Не кажучи вже про те, що він місцями неправильно перекладає і робить пропуски, він вражає своїми виправленнями. Кабе говорить спочатку про Пуфендорфа, а потім про Боссюе; пан Грюн говорить спочатку про Боссюе, а потім про Пуфендорфа. Кабе говорить про Боссюе як про знамениту людину; пан Грюн називає його «попом». Кабе, цитуючи Пуфендорфа, називає його титули; пан Грюн відверто заявляє, що Пуфендорф відомий тільки з шіллерівської епіграми. Тепер він відомий йому також з цитати Кабе, і виявляється, що обмежений француз Кабе вивчив грунтовніше, ніж пан Грюн, не тільки своїх земляків, а й німців.

Кабе говорить: «Я поспішаю перейти до великих філософів XVIII століття і починаю з Монтеск'є » (стор. 487); пан Грюн, щоб добратися до Монтеск'є, починає з зображення «законодавчого генія XVIII століття» (стор. 282). Порівняйте цитати, наведені тим і другим з Монтеск'є, Маблі, Руссо, Тюрго. Тут нам досить

порівняти те, що́ пишуть Кабе і пан Грюн про Руссо і Тюрго. Кабе переходить від Монтеск'є до Руссо; пан Грюн конструює цей перехід так: «Руссо був радикальним політиком, подібно до того як Монтеск'є був політиком конституційним».

Пан Грюн цитує з *Руссо:* «Величезне лихо вже настало, коли доводиться захищати бідняків і тримати в шорах багачів і т. д.» . . . . . .
. . . .
(і кінчає словами:) «звідки випливає, що соціальний стан вигідний людям тільки тоді, коли всі вони з цього мають дещо і ніхто не має надто багато». Руссо, як говорить пан Грюн, «плутає і виявляє великі хитання думки, коли йому доводиться відповідати на питання: яких перетворень зазнає колишнє майно, коли дикун вступає в суспільство? Як Руссо відповідає на це питання? Він відповідає: природа зробила всі блага спільними»... (Грюн кінчає словами:) «в разі дільби, пайка кожного стає його власністю» (стор. 284, 285).

Кабе: «Послухайте тепер *Руссо,* автора безсмертного *«Суспільного договору»*... послухайте, що він говорить: «Люди рівні за своїми правами. Природа зробила всі блага спільними... в разі дільби пайка кожного стає його власністю. В усіх випадках суспільство завжди є єдиним власником усіх благ»» (істотний пункт, випущений паном Грюном). «Слухайте далі:»... (Кабе кінчає словами:) «звідки випливає, що соціальний стан вигідний людям тільки тоді, коли всі вони мають дещо і ніхто не має надто багато.

Послухайте, послухайте ще, що говорить Руссо у своїй *«Політичній економії»:* «Величезне лихо вже настало, коли доводиться захищати бідняків і тримати в шорах багачів»» і т. д. і т. д. (стор. 489, 490).

Геніальні нововведення пана Грюна полягають тут у тому, що, по-перше, він звалює в одну купу цитати з «Суспільного договору» і «Політичної економії» і що, по-друге, він починає з того, чим кінчає Кабе. Кабе наводить назви цитованих ним творів Руссо, пан Грюн мовчить про них. Ми пояснюємо цю тактику тим, що Кабе говорить про таку «Політичну економію» Руссо, з якою пан Грюн не міг ознайомитись навіть з шіллерівської епіграми. Для пана Грюна, який зрозумів усі таємниці «Енциклопедії» (пор. стор. 263), лишилося таємницею, що «Політична економія» Руссо є не що інше, як стаття в «Енциклопедії» про «політичну економію».

Перейдемо тепер до *Тюрго.* Тут пан Грюн уже не задовольняється простим списуванням цитат,— він списує у Кабе і його характеристику Тюрго:

Пан Грюн: «Одна з найблагородніших і найдаремніших спроб насадити нове на грунті старого, яке скрізь загрожувало крахом, була зроблена Тюрго. Але даремно. Аристократія викликає штучний голод, провокує бунти, умишляє зле і зводить наклепи до того часу, поки добродушний Людовік не звільняє свого міністра. Аристократія не хотіла слухати; отже, треба було дати їй відчути. Розвиток людства завжди якнайжорстокіше мстить тим доб-

Кабе: «І все-таки, хоч король заявляє, що він і його міністр (Тюрго) єдині при дворі друзі народу, хоч народ шле йому свої благословення, хоч філософи захоплюються ним і Вольтер хоче перед смертю поцілувати руку, яка підписала стільки указів на благо народу,— аристократія влаштовує змови, організує навіть у великих розмірах голод і бунти, щоб погубити його, і своїми інтригами та наклепами викликає проти реформатора лють

рим ангелам, які роблять останню наполегливу пересторогу перед катастрофою. Французький народ благословляв Тюрго; Вольтер перед смертю хотів поцілувати йому руку; король називав його своїм другом... Тюрго — барон, міністр, один з останніх феодалів — носився з думкою про те, що треба винайти домашній друкарський верстат для повного забезпечення свободи друку» (стор. 289, 290).

паризьких салонів і губить самого Людовіка XVI, змусивши його дати відставку доброчесному міністрові, який міг би його врятувати (стор. 497).— Вернімося до Тюрго, барона, міністра Людовіка XVI в перший рік його царювання,— який хотів знищити зловживання, провів безліч реформ, мріяв про створення нової мови і заради забезпечення свободи друку особисто працював над винайденням домашнього друкарського верстата» (стор. 495).

Кабе називає Тюрго бароном і міністром, пан Грюн списує у нього це. Щоб прикрасити вичитане у Кабе, він перетворює молодшого сина prévôt * паризьких купців в «одного з *найдавніших* феодалів». Кабе помиляється, вважаючи голод і бунт 1775 р.[362] справою рук аристократії. Ще й досі не з'ясовано питання про винуватців галасу, зчиненого з приводу голоду і зв'язаного з цим руху. В усякому разі парламенти і народні забобони відіграли тут значно більшу роль, ніж аристократія. Звичайно, цілком природно, що пан Грюн списує цю помилку в «обмеженого батечка» Кабе. Він вірить у нього, як в євангеліє. Спираючись на авторитет Кабе, пан Грюн залічує Тюрго в комуністи — Тюрго, одного з вождів фізіократичної школи, найрішучішого прихильника вільної конкуренції, захисника процентів, учителя Адама Сміта. Тюрго був великою людиною, бо він відповідав своєму часові, а не вигадкам пана Грюна. Ми показали, як виникли ці вигадки.

Перейдемо тепер до діячів французької революції. Кабе ставить в дуже скрутне становище свого буржуа, проти якого він виступає, зарахувавши в попередники комунізму Сієйєса, саме на тій підставі, що Сієйєс визнає рівність прав і виводить власність з державної санкції (Кабе, стор. 499—502). Пан Грюн, якого «доля прирекла на те, щоб кожного разу, коли він спостерігає поблизу французький дух, бачити його недостатність і поверховість», сміливо списує це, гадаючи, що такий старий голова партії як Кабе, покликаний захистити «гуманізм» пана Грюна «від книжкового пилу». Кабе продовжує: «Послухайте знаменитого Мірабо!» (стор. 504). Пан Грюн на стор. 292 говорить: «Послухаймо Мірабо!» і цитує деякі з наведених у Кабе місць, де Мірабо висловлюється на користь рівного поділу спадщини між братами і сестрами. Пан Грюн вигукує: «Комунізм для сім'ї!» (стор. 292). Ідучи за цим методом, пан Грюн міг би перебрати всі буржуазні інститути і знайти скрізь кусочки комунізму, так що, взяті разом, вони повинні були б дати викінчений комунізм. Він може кодекс

* — старшини. *Ред.*

Наполеона охрестити Code de la communauté [363] і вбачати в публічних домах, казармах і тюрмах комуністичні колонії.

Ці скучні цитати ми закінчимо на *Кондорсе*. Порівняння двох книг особливо наочно покаже читачеві, як пан Грюн пропускає, сплутує, то цитує назви, то не цитує, викидає хронологічні дати, але при всьому тому точно дотримується порядку Кабе, навіть коли той не дотримується строго хронології, і кінець кінцем не йде далі погано і боягузливо замаскованого уривка з Кабе.

Пан Грюн: «Радикальним жірондистом є *Кондорсе*. Він розуміє несправедливість розподілу майна, він знімає провину з бідного народу... якщо народ трохи злодійкуватий з принципу, то провина за це лежить на установах».	*Кабе:* «Послухайте, як *Кондорсе* у своїй відповіді берлінській академії доводить»... (тут у Кабе довга фраза; він закінчує): «Отже, тільки внаслідок непридатності установ народ так часто буває трохи злодійкуватий з принципу».
«У своєму органі «Соціальна освіта»... він допускає існування навіть великих капіталістів...»	«Послухайте, як у своєму органі «*L'Instruction sociale*»... він терпить навіть великих капіталістів». І т. д. і т. д.
«Кондорсе вніс у Законодавчі збори пропозицію поділити сто мільйонів — майно трьох принців, що емігрували,— на сто тисяч частин... Він організує освіту і *установи* громадської допомоги» (пор. текст оригіналу).	«Послухайте, що говорив 6 липня 1792 р. з трибуни Законодавчих зборів один з жірондистських вождів, філософ Кондорсе: Видайте декрет про негайний розпродаж майна трьох французьких принців (Людовіка XVIII, Карла X і принца Конде»,— що пан Грюн випускає —) ... «воно дорівнює майже ста мільйонам, і ви матимете замість трьох принців сто тисяч громадян... Організуйте освіту і *установи* громадської допомоги.
«У *своїй* доповіді Законодавчим зборам про народне виховання Кондорсе говорить: «Дати всім індивідам людського роду засоби для задоволення своїх потреб... таке завдання освіти і обов'язок державної влади і т. д.»» (Тут пан Грюн перетворює доповідь комітету *про* план Кондорсе в доповідь самого Кондорсе.) (Грюн, стор. 293, 294).	Але послухайте, що говорить комітет народної освіти у *своїй* доповіді Законодавчим зборам про план виховання, написаний Кондорсе, 20 квітня 1792 р.: «Народне виховання повинно дати всім індивідам засоби для задоволення своїх потреб... така повинна бути перша мета національної освіти, з цієї точки зору воно є для політичної влади обов'язком справедливості»» і т. д. і т. д. (стор. 502, 503, 505, 509).

Пан Грюн, який з допомогою такого безсоромного списування з Кабе, шляхом історичних екскурсів, збирається будити у французьких організаторів праці свідомість їх сутності, діє до того ж за принципом: Divide et impera *. Тут же між цитатами він виносить свій остаточний вирок людям, з якими тільки що познайомився з якого-небудь уривка, потім вплітає кілька фраз про французьку революцію і все це ділить на дві половини з допомо-

* — Поділяй і пануй. *Ред.*

гою кількох цитат з Мореллі, якого увів en vogue * в Парижі Вільгардель [364], що для пана Грюна було якнайдоречніше, і головні уривки з якого задовго до пана Грюна були перекладені в паризькому «Vorwärts» [365]. Щоб показати неохайність перекладів пана Грюна, досить навести лише кілька разючих прикладів:

Мореллі: «Інтерес *розбещує* серця і робить гіркими найсолодші узи, перетворюючи їх у тяжкі кайдани; *в нашому суспільстві подружжя ненавидить ці кайдани, ненавидячи одне одного*».

Пан Грюн: «Інтерес робить серця *неприродними*, а найсолодші узи — гіркими, перетворюючи їх у тяжкі кайдани; *наше подружжя ненавидить ці кайдани і до того себе самих*» (стор. 274).

Цілковита нісенітниця.

Мореллі: «Наша душа... відчуває таку скажену спрагу, що вона *задихається*, щоб заспокоїти її».

Пан Грюн: «Наша душа... відчуває... таку скажену спрагу, *що вона душить, щоб заспокоїти її*» (там же).

Знову цілковита нісенітниця.

Мореллі: «Особи, *які прагнуть* регулювати звичаї і диктувати закони» і т. д.

Пан Грюн: «Ті, що *видають себе за осіб*, які регулюють звичаї і диктують закони» і т. д. (стор. 275).

Всі три помилки, які стосуються одного тільки місця у Мореллі, розмістились у пана Грюна на чотирнадцяти рядках. Там, де він викладає Мореллі, трапляються також і чималі плагіати з Вільгарделя.

Пан Грюн виявляється спроможний резюмувати всі свої мудрі думки про XVIII століття і революцію такими словами:

«Сенсуалізм, деїзм і теїзм кинулися всі разом на штурм старого світу. Старий світ було повалено. У той час, коли мав бути створений новий світ, деїзм переміг в Установчих зборах, теїзм у Конвенті, а чистий сенсуалізм був обезглавлений або змушений мовчати» (стор. 263).

Ми бачимо, як філософська манера розправлятися з історією за допомогою кількох церковно-історичних категорій знаходиться у пана Грюна на найнижчому рівні — на рівні голої белетристичної фрази і є лише арабескою до його плагіатів. Avis aux philosophes! **

Ми пропускаємо міркування пана Грюна про комунізм. Історичні дані він списав з брошур Кабе. «Подорож в Ікарію» трактується відповідно до улюбленої манери «істинного соціалізму» (пор. «Bürgerbuch» і «Rheinische Jahrbücher») [366]. Пан Грюн доводить своє знання не тільки французьких, але також і англійських справ тим, що називає Кабе «комуністичним О'Коннелом Франції» (стор. 382) і потім додає:

* — в моду. *Ред.*
** — Пересторога філософам! *Ред.*

«Він був би здатний послати мене на шибеницю, якби мав владу і знав, що я думаю і пишу про нього. Ці агітатори небезпечні для нашого брата своєю *обмеженістю*» (стор. 383).

ПРУДОН

«Пан Штейн видав сам собі блискуче свідоцтво про бідність, трактуючи цього Прудона en bagatelle *» (пор. «Двадцять один аркуш», стор. 84 [329]). «Щоб стежити за цією втіленою логікою, потрібне, правда, дещо більше, ніж старі гегелівські нісенітниці» (стор. 411).

Досить буде кількох прикладів, щоб показати, що пан Грюн лишається вірним собі в цьому відділі.

Він перекладає на стор. 437—444 кілька уривків з політико-економічних міркувань Прудона про те, що власність неможлива, і під кінець вигукує:

«До цієї критики власності, що є *цілковитим її розкладом,* нам нічого додати! Ми не збираємось писати тут нову критику, яка знову усунула б рівність виробництва, розрізненість рівних працівників. Я вже вище зробив необхідні натяки, решта» (тобто те, на що пан Грюн не натякнув) «з'ясується при створенні нового суспільства, при встановленні істинних відносин володіння» (стор. 444).

Так пан Грюн старається ухилитися від розгляду політико-економічних поглядів Прудона, намагаючись разом з тим піднестися над ними. Всі докази Прудона помилкові, але пан Грюн побачить ці помилки лише тоді, коли це покажуть інші.

Зауваження про Прудона, зроблені в «Святому сімействі», а саме, що Прудон критикує політичну економію з політико-економічної, а право з юридичної точки зору,— пан Грюн просто списав. Проте він так мало зрозумів [у чому тут справа, що пропустив саму суть,— твердження, що Прудон висуває проти практики юристів і економістів їхні ілюзії — і в порядку пояснення наведеного положення виголошує зовсім беззмістовні фрази].

Найважливіше в книжці Прудона «Про створення порядку в людстві» [367], це — його dialectique sérielle **, спроба дати метод мислення, який на місце самостійних думок поставив би *процес* мислення. Прудон, виходячи з французької точки зору, шукає діалектику, подібну до тієї, яку дійсно дав Гегель. Спорідненість з Гегелем є тут, таким чином, реальною, а не за фантастичною аналогією. І через це тут було б не важко дати критику прудонівської діалектики тому, хто вже справився з критикою гегелівської діалектики. Але від «істинних соціалістів» ніяк не можна було цього вимагати, коли навіть філософ Фейєрбах, якого вони вважали своїм, не зумів це зробити. Пан Грюн намагається ухилитися від свого завдання справді забавним способом. Саме там, де він повинен був би пустити в хід свою важку німецьку

* — як дрібницю. *Ред.*
** — серіальна діалектика. *Ред.*

артилерію, він викидає непристойне колінце. Заповнивши кілька сторінок перекладами з Прудона, він раптом заявляє з широкомовною белетристичною captatio benevolentiae *, що Прудон з усією своєю dialectique sérielle *лише удає вченого*. Правда, він поспішає утішити його вигуком:

«Ах, мій дорогий друже, щодо *вченості*» (і «*приват-доцентури*»), «то не обманюйся. Ми повинні були *забути все те*, що наші шкільні наставники і університетські машини» (за винятком Штейна, Рейбо і Кабе) «з такими безконечними труднощами, при такій огиді з нашого і з їх боку намагалися нам прищепити» (стор. 457).

На доказ того, що тепер пан Грюн учиться вже не «з такими безконечними труднощами», хоч, можливо, все ще з «такою ж огидою», він, почавши свої соціалістичні дослідження та листи в Парижі 6 листопада, вже на найближче 20 січня «з необхідністю» закінчив не тільки свої *дослідження*, а й *виклад* «істинного загального враження від усього процесу в цілому».

* — спробою завоювати прихильність. *Ред.*

V

«ДОКТОР ГЕОРГ КУЛЬМАН З ГОЛЬШТЕЙНУ»,
або
ПРОРОКУВАННЯ «ІСТИННОГО СОЦІАЛІЗМУ»

«НОВИЙ СВІТ, АБО ЦАРСТВО ДУХА НА ЗЕМЛІ. СПОВІЩЕННЯ» [368]

«Не було людини»,— читаємо ми в передмові,— «яка передала б усі наші страждання, всі наші томління і надії, словом — все, що хвилює нашу епоху в її найпотаємнішій глибині. Серед цієї нестерпної боротьби сумнівів і сподівань вона повинна була вийти із своєї духовної самітності і дати нам розв'язання загадки, яка оточує нас з усіх боків, втілившись у такі яскраві образи.— Ця людина, яку чекає наша епоха, з'явилась. *Це — д-р Георг Кульман з Гольштейну*».

Август Беккер, автор цих рядків, дав себе, таким чином, умовити людині дуже обмеженого розуму і дуже сумнівного характеру, повіривши їй, що ні одна загадка ще не розв'язана і що ні одна дійова сила не пробудилась; комуністичний рух, який охопив уже всі цивілізовані країни,— це, мовляв, тільки порожній горіх, в якому не вдається знайти ядро, світове яйце, знесене великою світовою куркою без допомоги півня; а справжнє ядро горіха і справжній півень, гордість усього курника, це — д-р Георг Кульман з Гольштейну!..

Але цей великий світовий півень, в дійсності, — звичайнісінький каплун, який один час годувався у німецьких ремісників у Швейцарії і який не уникне своєї долі...

Ми зовсім не вважаємо д-ра Кульмана з Гольштейну цілком ординарним шарлатаном і спритним обманщиком, який сам нітрохи не вірить у цілющу силу свого життєвого еліксиру і всією своєю макробіотикою має на увазі тільки одне — як би зберегти життя своєї власної персони; ні, ми чудово знаємо, що цей натхненний згори доктор — *спіритуалістичний* шарлатан, *благочестивий* обманщик, *містичний* хитрун, який, проте, як і вся його порода, не дуже розбірливий у виборі засобів, бо його особа нерозривно зрослася з його священною метою. Справа в тому, що священні цілі завжди якнайтісніше зростаються із священними особами, бо вони мають *суто* ідеалістичний характер і існують тільки *в голові*. Всі ідеалісти, як філософські, так і релігійні, як старі, так і нові, вірять у натхнення, в одкровення, у спасителів, у чудотворців, і тільки від

ступеня їх освіти залежить, чи набирає ця віра грубої, релігійної форми чи освітньої, філософської, подібно до того як тільки від ступеня їх енергії, характеру, громадського становища і т. д. залежить, чи ставляться вони до віри в чудеса пасивно, чи активно, тобто чи є вони пастирями-чудотворцями чи їх паствою, і, далі, чи переслідують вони при цьому теоретичні чи практичні цілі.

Кульман дуже енергійна людина і до того ж не без філософської освіти; він ставиться до віри в чудеса зовсім не пасивно і при цьому переслідує цілі надто практичного характеру.

Август Беккер поділяє з Кульманом тільки національну душевну недугу. Цей добрий чоловік «шкодує людей, не здатних збагнути, що воля і думка епохи можуть бути виражені тільки окремими особами».— Для ідеаліста всякий перетворюючий світ рух існує тільки в голові якогось обранця, і доля світу залежить від того, чи не дістане ця голова, що володіє всією премудрістю як своєю приватною власністю, смертельного поранення від якого-небудь реалістичного каменя, перш ніж вона встигне проголосити свої одкровення.— «Хіба це не так?» — визивно запитує Август Беккер.— «Об'єднайте всіх філософів і теологів даної епохи, хай вони обговорюють та голосують, і подивимось, що з цього вийде!»

Для ідеолога весь історичний розвиток зводиться до теоретичних абстракцій історичного розвитку, які склалися в «головах» усіх «філософів і теологів даної епохи», і оскільки неможливо «об'єднати» всі ці «голови» для «обговорення та голосування», то обов'язково повинна існувати якась священна голова, що є вершиною всіх цих філософських і теологічних голів, їх вістрям, і ця вершинна, *гостра голова* є спекулятивна єдність *тупих голів* — є спаситель.

Ця система голів так само стара, як єгипетські піраміди, з якими вона має деяку схожість, і так само нова, як прусська монархія, в столиці якої вона недавно, в підновленому вигляді, воскресла.— Ідеалістичні далай-лами мають те спільне з дійсним далай-ламою, що вони готові умовити себе, нібито світ, з якого вони добувають собі їжу, не може існувати без їх священних екскрементів.— Досить тільки цьому ідеалістичному безумству стати *практичним*, як відразу ж виявляється його *зловредний* характер: його попівське владолюбство, релігійний фанатизм, шарлатанство, пієтистське лицемірство, благочестивий обман. Чудо — це *призначений для ослів місток* з царства ідеї в царство *практики*. Пан доктор Георг Кульман з Гольштейну є таким містком; він натхнений згори і тому його чарівне слово неодмінно зрушить з місця найбільш нерухомі гори; це — втішання для терпеливих створінь, які не знаходять у собі достатньої енергії, щоб *гори* ці висадити в повітря *природним порохом;* це — притулок для сліпих і несміливих, нездатних помітити матеріальний зв'язок у багатоманітно роздроблених явищах революційного руху.

«Досі»,— говорить Август Беккер,— «не вистачало об'єднуючої точки».

Святий Георг легко переборює всі реальні перешкоди, перетворюючи всі реальні речі в ідеї і оголошуючи себе їх спекулятивною єдністю, завдяки чому він стає спроможним «управляти і панувати над ними»:

> «*Суспільство ідей* є світ. І їх єдність *панує* і *управляє* світом» (стор. 138).

У цьому «*суспільстві ідей*» наш пророк розпоряджається, як йому заманеться.

> «Будемо ж іти в ньому, як за дороговказом, за нашою власною ідеєю і розглянемо все якнайдокладніше, оскільки цього вимагає наш час» (стор. 138).

Що за спекулятивна єдність нісенітниці!

Але папір усе терпить, а німецька публіка, якій пророк подає свої оракулові прорікання, була так мало обізнана з філософським розвитком своєї власної вітчизни, що навіть не помітила, як великий пророк у своїх спекулятивних віщуваннях тільки повторює найбільш заялложені філософські фрази, пристосувавши їх до своїх практичних цілей.

Подібно до того як чудотворні зцілителі і чудотворні цілющі засоби в медицині мають своєю основою необізнаність з законами *природи*, так само й знахарі і панацеї *в соціальній галузі* мають своєю основою необізнаність з законами *соціального* світу, а наш знахар з Гольштейну і є якраз *соціалістичним пастирем-чудотворцем* з Нідермпта.

Цей пастир-чудотворець сповіщає насамперед своїм овечкам:

> «Я бачу перед собою збори *обранців*, які *ще до мене* прагнули словом і ділом сприяти благу нашого часу, а тепер прийшли сюди, щоб почути, що розповім *я* про радощі і прикрощі людства».
>
> «Уже багато хто говорив і писав від імені людства, але *ніхто* ще не сказав, у чому власне полягає недуга людства, на що воно сподівається, чого чекає і як воно могло б здійснити свої сподівання. Але саме це *я* і збираюсь розповісти».

І його овечки вірять йому.

В усьому творінні цього «святого духа», що зводить уже застарілі соціалістичні теорії до найубогіших і найзагальніших абстракцій, немає ні однісінької оригінальної думки.— Навіть у формі, в стилі немає нічого оригінального. Священний стиль біблії значно вдаліше вже наслідували інші. Кульман узяв собі в цьому відношенні за зразок Ламенне, але він — тільки карикатура на Ламенне. Ми покажемо нашим читачам кілька зразків красот його стилю:

> «Скажіть мені, по-перше, як Ви себе почуваєте, коли думаєте про те, що станеться з Вами у вічності?
>
> «Багато хто сміється і говорить: «Яке мені діло до вічності?»

«Інші протирають очі і питають: «Вічність — що це таке?»...

«Як Ви себе почуваєте, далі, коли думаєте про ту годину, коли Вас забере могила?»

«І я чую багато голосів».— Серед них один говорить ось що:

«У новітні часи проповідується вчення, що дух вічний, що після смерті він лише знову розчиниться в богові, з якого вийшов. Але ті, хто це проповідує, не можуть мені сказати, що ж від мене власне залишиться. О, краще б я зовсім не народився! А коли я сам і не зникну — о, мої батьки, мої сестри, мої брати, мої діти і всі, кого я люблю, чи побачу я вас коли-небудь знову? О, краще було б мені вас ніколи і не бачити!» і т. д.

«Як Ви себе почуваєте, далі, коли починаєте думати про безконечність?»...

Нам стає недобре, пане Кульман, не від думки про *смерть,* а від вашої *фантазії* на тему про смерть, від вашого *стилю,* від ваших *жалюгідних засобів* впливу на *серця* людей!

«Як Ти себе почуваєш», дорогий читачу, коли чуєш слова *попа,* який перед своїми овечками змальовує пекло дуже жарким, а душі їх робить дуже податливими, все красномовство якого спрямоване тільки на те, щоб привести в дію *слізні залози* своїх слухачів і який спекулює тільки на *боягузливості* своєї общини?

Щодо убогого *змісту* «сповіщення», то перша частина, або вступ у «Новий світ», зводиться до тієї простої думки, що пан *Кульман* з Гольштейну прийшов у світ, щоб заснувати на землі «царство духа», «*царство небесне*»; що ні одна людина до нього не знала, щó таке, власне, пекло, а що — небо; що пекло, це — суспільство, яке існувало досі, а рай, це — майбутнє суспільство, «царство духа»; сам же він виявляється жаданим святим «духом»...

Усі ці великі думки — зовсім не оригінальні думки самого святого Георга, і йому, власне, нічого було вирушати в стомлюючу подорож з Гольштейну до Швейцарії, виходити із «своєї духовної самітності» і, спустившись до ремісників, «відкритися» їм, щоб явити «світові» це «видіння».

Що ж до тієї думки, що пан д-р *Кульман з Гольштейну* це — «жаданий святий дух», то вона є, звичайно, його виключною, особистою власністю і назавжди залишиться нею.

І от, священне письмо нашого святого Георга розгортається, згідно з його власним «одкровенням», за таким планом:

«Воно розкриє»,— говорить він,— «царство духа в земному образі, щоб Ви побачили його пишність і переконались, що ніщо, крім царства духа, не може принести спасіння.— З другого боку, воно *зніме покров* з Вашої юдолі скорботи, щоб Ви побачили своє горе і пізнали корінь усіх своїх страждань.— А потім я вкажу шлях, який веде з цього тяжкого сучасного в радісне майбутнє.— Щоб досягти цієї кінцевої мети, ідіть в думці за мною на ту *висоту,* звідки перед нами широко відкриється далекий край».

Отже, спочатку пророк дає нам побачити свій «*прекрасний* край» [369], своє *царство небесне.* Але ми бачимо тільки жалюгідну інсценіровку неправильно сприйнятого сен-сімонізму, карикатурно прибраного в одяг Ламенне, оздоблене спогадами, запозиченими у пана Штейна.

Наведемо найважливіші одкровення про *царство небесне,* які дадуть нам уявлення про пророцький метод. Так, на стор. 37 ми читаємо:

«Вибір *вільний і визначається* нахилами кожної людини.— А нахили людини *визначаються* її задатками».

«Коли в суспільстві,— віщає святий Георг,— кожен іде за своїми нахилами, то геть усі наявні в цьому суспільстві задатки дістають розвиток, а *коли це так,* то виробляється завжди те, чого всі потребують — як у царстві духа, так і в царстві матерії.— Бо задатки і сили, які суспільство має в своєму розпорядженні, завжди відповідають його потребам»... «Тяжіння пропорційні покликанням», пор. також Прудона.

Пан Кульман відрізняється тут від соціалістів і комуністів тільки *непорозумінням,* що зустрічається в нього, причину якого доводиться шукати в переслідуванні ним своїх *практичних цілей,* а також, без усякого сумніву, в його обмеженості. Він сплутує *відмінність* задатків і здібностей з *нерівністю володіння* і нерівністю *задоволення потреб,* що викликаються цією нерівністю володіння, і *полемізує* через це проти *комунізму.*

«Ніхто не має права мати там» (тобто при комунізмі) «*яку-небудь перевагу* перед іншим»,— обурюється наш пророк,— «ніхто не має права *мати більше багатства* і *жити краще,* ніж інший... А коли Ви сумніваєтесь у цьому і не хочете приєднати свій голос до загального хору, то вони знущаються з Вас, проклинають Вас, переслідують і посилають Вас на шибеницю» (стор. 100).

І все ж Кульман пророкує іноді цілком правильно.

«Тому в їх рядах перебувають всі ті, хто вигукує: Геть біблію! Геть насамперед християнську релігію, бо це — релігія покірності і рабського напряму думок! Геть взагалі всяку віру! Ми нічогісінько не знаємо про бога і безсмертя. Це — вигадки, використовувані для їхньої вигоди» (треба було сказати: використовувані попами для своєї вигоди) «і всіляко підтримувані брехунами і обманщиками. Справді, хто вірить ще в такі речі, той дурний як пень!»

Кульман особливо запекло полемізує проти принципових противників учення про *віру,* про *покірність* і *нерівність,* тобто про «*станові відмінності і відмінності з народження*».

На мерзенному вченні про наперед установлене рабство,— вченні, яке в кульманівському викладі дуже нагадує погляди *Фрідріха Ромера,*— на теократичній ієрархії і, кінець кінцем, на своїй *власній священній особі* — ось на чому будує він свій соціалізм!

«Кожною галуззю праці»,— читаємо ми на стор. 42,— «керує найвправніший, який сам бере участь у праці, а кожною галуззю в царстві задоволення потреб керує той, хто, сам беручи участь у споживанні, *найбільше задоволений життям.*— Але, подібно до того як суспільство, будучи неподільним, живе *єдиним* духом, так і всім його устроєм керує і управляє тільки *одна* людина.— І вона — *наймудріша, найдоброчесніша* і *найблаженніша*».

На стор. 34 ми дізнаємося:

«Коли *дух* людини прагне до *доброчесності*, то людина *розправляє* свої *члени* і *рухає* ними, вона розвиває, утворює і формує все в собі її поза собою відповідно до свого бажання.— А коли її дух *перебуває в хорошому стані*, то людина повинна цей стан *відчувати* всім своїм єством.— *Ось чому* людина *їсть* і *п'є* і *втішається*, ось *чому* вона *співає* і *грає* і *танцює*, *цілує* і *плаче* і *сміється*».

Правда, думка, що *споглядання бога* впливає на *апетит*, а *духовне блаженство* — на *статевий інстинкт*, теж не становить приватну власність кульманізму; але думка ця в усякому разі роз'яснює нам деякі *темні місця* в книжці нашого *пророка*.

Так, наприклад, на стор. 36:

«Те і друге» (володіння і споживання) «визначається її» (тобто людини) «працею. Праця є масштабом її потреб». (Так перекручує Кульман положення, що комуністичне *суспільство в цілому* має завжди стільки ж задатків і сил, скільки і потреб.) «Бо праця є прояв ідей та інстинктів. А на них і грунтуються потреби.— Але *оскільки* задатки і потреби людей завжди різні і розподілені так, що перші можуть розвиватися, а другі задовольнятися лише тоді, коли кожна окрема людина завжди виробляє для всіх і коли продукт, вироблений усіма, обмінюється та розподіляється по заслузі» (?), «*то* кожен дістає за свою працю тільки *вартість*».

Уся ця тавтологічна нісенітниця, як і дальші положення та ряд інших, які ми, жаліючи читача, не наводимо, лишилася б для нас, звичайно, *непроникною темрявою*, незважаючи на прославлену А. Беккером «піднесену *простоту* і *ясність*» «одкровення», якби не було у нас *ключа* до неї в *практичних цілях*, що їх переслідує пророк.— Усе відразу ж стане цілком ясним.

«Вартість»,— продовжує віщати пан Кульман,— «визначає саму себе відповідно до потреби всіх» (?). «У вартості завжди міститься праця кожного індивіда і на це» (?) «він може дістати собі все, що тільки його душі завгодно».

«Бачите, друзі мої»,— читаємо ми на стор. 39,— «суспільство істинних людей завжди розглядає *життя*... як... *школу самовиховання*. І *до того* ж воно *хоче* бути *блаженним*.— Але щось подібне» (?) «неминуче повинно *проявитись* і стати видимим» (?), «інакше воно» (?) «*неможливе*».

Що хотів тут сказати пан Георг Кульман з Гольштейну, твердячи, що «щось подібне» (життя? або ж блаженство?) повинно «проявитись» і «стати видимим», бо інакше «воно» «неможливе»; що він хотів сказати, заявляючи, що «праця» міститься у «вартості» і що на це (на що?) можна дістати собі все, що тільки завгодно душі; що він, нарешті, мав на увазі, говорячи про «вартість», яка визначає саму себе відповідно до «потреби»,— всього цього знов-таки не можна зрозуміти, якщо не пам'ятати про *головну суть* усього одкровення, про його *практичну суть*.

Через це постараємось дати практичне пояснення.

Як ми дізнаємось від Августа Беккера, святому Георгу Кульману з Гольштейну дуже не везло на батьківщині. Він поїхав у Швейцарію і там побачив зовсім «новий світ» — комуністичні

товариства німецьких ремісників. Це припало йому до душі, — і ось він відразу ж став пристосовуватись до комунізму і комуністів. Як розповідає нам Август Беккер, він завжди «невтомно працював над *дальшим* удосконаленням свого вчення, щоб *піднести його на висоту* великої епохи», тобто серед комуністів він ad majorem Dei gloriam * став комуністом.

Спочатку все йшло прекрасно.

Але один з найістотніших принципів комунізму, яким він відрізняється від усякого роду реакційного соціалізму, полягає в побудованому на вивченні природи людини емпіричному переконанні, що відмінності *мозку* і розумових здібностей взагалі не ведуть за собою відмінностей *шлунка* і фізичних *потреб;* звідси випливає, що неправильне, побудоване на наших теперішніх порядках положення: «кожному за його здібностями» повинно — оскільки воно стосується споживання у вузькому розумінні слова — перетворитися в положення: «*кожному за його потребами,* інакше кажучи: *відмінність* у діяльності, праці, не веде за собою ніякої *нерівності,* ніякого *привілею* в розумінні володіння і споживання.

З цим наш пророк не міг примиритися, бо прагнення бути привілейованим, виділеним, обраним і становить *свербіж* пророка. «Але щось подібне неминуче повинно проявитися і стати видимим, інакше воно неможливе». Без практичних привілеїв, без *відчуваного свербежу* пророк не був би пророком, він був би не *практичним,* а тільки *теоретичним* божим чоловіком, він був би *філософом.*— Тому пророк повинен втовкмачити комуністам, що відмінність *діяльності, праці,* веде за собою відмінність *вартості* і *блаженства* (або споживання, заробітку, втіхи: все це одне й те саме), а оскільки кожен сам визначає своє *блаженство,* як і свою *працю,* то звідси випливає, що *він,* пророк,— саме в цьому й полягає практичний смисл одкровення — гідний *кращого життя,* ніж *простий ремісник* **.

Тепер усі темні місця в проповіді нашого пророка стають ясними: що «володіння» і «споживання» кожного індивіда відповідають його «праці»; що «праця» людини є мірилом її «*потреб*» і що, виходить, кожен дістає «вартість» за свою працю; що «вартість» визначає *саму себе* відповідно до «потреби», що праця кожного «міститься» у вартості і що за це кожен може дістати собі все, що завгодно його «душі»; нарешті, що «блаженство» обраних повинно «проявитись і стати видимим», бо інакше воно «неможливе».

Тепер уся ця нісенітниця стає зрозумілою.

Ми не знаємо, як далеко на ділі заходить д-р Кульман у своїх практичних домаганнях щодо ремісників. Але ми знаємо, що його

* — для більшої слави бога. *Ред.*
** В одній невиданій лекції наш пророк, зрештою, висловив це *цілком відкрито.*

вчення є основний догмат усякого духовного і світського владолюбства, містичне прикриття всякої по-ханжеському приховуваної жадоби втіх, прикрашання всякої низькості, що воно є джерелом численних перекручень.

Ми повинні ще показати читачеві той шлях, що, як запевняє пан Кульман з Гольштейну, «веде з цього тяжкого сучасного в радісне майбутнє».— Шлях цей — приємний і солодкий, він подібний до весняного дня в квітучому саду — або ж до квітучого саду у весняний день.

«Тихо і ніжно приходить весна,— теплою рукою вирощує бруньки,— і бруньки стають квітами,— вона кличе жайворонка і солов'я — і пробуджує коника в траві.— Хай так само, як весна, прийде і новий світ» (стор. 114 і наст.).

Наш пророк змальовує в дійсно ідилічних барвах перехід від теперішньої соціальної ізольованості до життя в товаристві.— Подібно до того як він перетворює реальне суспільство в «суспільство ідей», щоб «іти в ньому, як за дороговказом, за власною ідеєю і розглядаючи все якнайдокладніше, оскільки цього вимагає його час»,— подібно до цього дійсний соціальний рух, який уже набирає в усіх цивілізованих країнах характеру провісника грізного суспільного перевороту, він перетворює в *ідилічне, мирне перетворення, в тихе затишне життя,* при якому всі імущі і володарі світу цього можуть *спокійнісінько* спати.— Для ідеаліста *дійсність* полягає в *теоретичних абстракціях* дійсних подій, в їх ідеальних знаках, а *дійсні події,* це — тільки «*знаки* того, що старий світ іде до загибелі».

«Чому Ви»,— виливає пророк свій гнів на стор. 118,— «так судорожно хапаєтесь за явища сьогоднішнього дня, адже вони є тільки ознаками того, що *старий* світ іде до загибелі; чому витрачаєте Ви свої сили на такі прагнення, які неспроможні задовольнити Ваші надії і сподівання?»

«Не руйнувати і знищувати повинні Ви перешкоди, які стоять на Вашому шляху, а обійти і залишити їх.— І коли Ви їх обійдете і залишите, вони зникнуть самі собою, бо у них не буде більше поживи».

«Якщо Ви шукаєте істину і поширюєте світло, брехня і морок зникають з Вашого середовища» (стор. 116).

«Але багато хто скаже: «Як можемо ми побудувати нове життя, коли ще існує старий порядок, що перешкоджає нам будувати? Чи не слід раніше зруйнувати його?»»— «Ні в якому разі»,— відповідає наймудріший, найдоброчесніший і найблаженніший.— «Ні в якому разі. Коли Ви живете разом з іншими людьми в будинку, який спорохнявів і став для Вас тісний і незручний, а, тим часом, Ваші сусіди хочуть у ньому й далі жити, то Ви не зруйнуєте його і не будете жити під відкритим небом, а спочатку збудуєте собі нове житло, куди й переселитесь, коли воно буде готове, віддавши старий будинок на волю його долі» (стор. 120).

Далі пророк на цілих двох сторінках подає правила того, як можна *пробратися* в новий світ. Потім він стає войовничим.

«Але не досить Вам об'єднатися і зректися старого світу.—Вам доведеться вдатися і до зброї, щоб боротися проти нього і розширити та зміц-

нити Ваше царство, *але не шляхом насильства, а шляхом вільного переконання*».

Проте, коли *все ж* доведеться взяти в руки *дійсний* меч і рискувати своїм *дійсним* життям, щоб «завоювати царство небесне силою», то в цьому разі пророк обіцяє своєму священному воїнству безсмертя в російському розумінні (росіяни вірять, що вони воскреснуть у тих місцях, де вони жили, якщо будуть убиті на війні ворогом):

«А ті, які загинули в дорозі, воскреснуть і стануть ще прекраснішими, ніж були раніше. Тому» (тому!) «не піклуйтесь про своє життя і не бійтеся смерті» (стор. 129).

Отже,— заспокоює пророк своє священне воїнство,— навіть у боротьбі, яка ведеться з *дійсною* зброєю в руках, вам доведеться рискувати своїм життям не *насправді*, а тільки *для годиться.*

Вчення пророка діє *заспокійливо* в усіх відношеннях, і після зразків, наведених з його святого письма, нема чого вже дивуватися тому, що воно дістало схвалення з боку деяких *благодушних нічних ковпаків.*

ПРИМІТКИ

1 *«Тези про Фейєрбаха»* були написані К. Марксом весною 1845 р. в Брюсселі. В «Тезах» Маркс вперше в дуже лаконічній формі поширив матеріалізм на розуміння історичного розвитку людського суспільства. За визначенням Енгельса — це «перший документ, що має в собі геніальний зародок нового світогляду» (див. це видання, т. 6, передмова до книги «Людвіг Фейєрбах»).

В «Тезах про Фейєрбаха» К. Маркс розкриває корінну хибу як фейєрбахівського, так і всього попереднього матеріалізму — його пасивно-споглядальний характер, нерозуміння значення революційної, «практично-критичної» діяльності людини. Маркс підкреслює вирішальну роль революційної практики в пізнанні і перетворенні світу.

«Тези про Фейєрбаха» містяться в «Записній книжці» Маркса за 1844—1847 рр. і озаглавлені «До Фейєрбаха». Видаючи «Тези» в 1888 р., Енгельс вніс до них деякі редакційні зміни, щоб зробити цей документ, який Маркс не призначав до друку, більш зрозумілим для читача. В цьому виданні, як і у виданні Творів К. Маркса і Ф. Енгельса, «Тези» даються в тому вигляді, в якому вони були опубліковані Енгельсом, з внесенням, на основі рукопису Маркса, курсивів і лапок, яких немає у виданні 1888 р.— *1*.

2 Мається на увазі зміст двох розділів праці Л. Фейєрбаха «Суть християнства» (*Feuerbach L.* Das Wesen des Christenthums. Leipzig, 1841) — «Значення творення в іудействі» і «Вихідна точка зору релігії».— *1*.

3 *«Німецька ідеологія. Критика новітньої німецької філософії в особі її представників Фейєрбаха, Б. Бауера і Штірнера і німецького соціалізму в особі його різних пророків»* — спільний твір К. Маркса і Ф. Енгельса, над яким вони працювали в Брюсселі в 1845—1846 рр. Намір написати філософську працю, протипоставивши в ній матеріалістичне розуміння історії ідеалістичним поглядам німецької післягегелівської філософії, виник у Маркса і Енгельса весною 1845 р. Задум цієї праці знайшов відображення в марксових «Тезах про Фейєрбаха» (див. цей том, с. 1—3) Восени 1845 р. Маркс і Енгельс розширюють свій задум, маючи намір піддати критиці також і «істинних соціалістів». У зв'язку з цим вони збираються видати спеціальний тематичний збірник. Робота над рукописом почалася в листопаді 1845 р. Текст першого тому «Німецької ідеології» був в основному закінчений в квітні 1846 р. Робота над другим томом завершилася до початку червня. Однак опублікувати рукопис не вдалося. В 1846—1847 рр. Маркс і Енгельс робили неодноразові

спроби знайти в Німеччині видавця для своєї праці. За їх життя був опублікований лише 4-й розділ 2-го тому «Німецької ідеології» в журналі «Das Westphälische Dampfboot» (див. примітку 54) (серпень — вересень 1847 р.). Кілька сторінок 2-го розділу 1-го тому «Німецької ідеології» (див. цей том, с. 88—89) текстуально збігаються з анонімною заміткою, опублікованою в «Gesellschaftsspiegel» (1846, січень, випуск 7) і датованою «Брюссель, 20 листопада».

В 6-у випуску журналу «Gesellschaftsspiegel» була опублікована анонімна замітка, друга половина якої місцями текстуально збігається з 5-м розділом 2-го тому «Німецької ідеології».

Розміщення матеріалу і редакційні заголовки в незакінченому розділі «Фейєрбах» даються за виданням: *Marx K., Engels F.* Collected Works. Progress Publishers. Moscow, 1976.

Розділів 2—3 другого тому «Німецької ідеології» в рукопису немає.— *5.*

4 В 1-у розділі 1-го тому викладено основоположний зміст усієї праці. Тому 1-й розділ «Німецької ідеології» є найважливішим розділом усього твору і має самостійне значення. Тут вперше в систематичній формі дано виклад матеріалістичного розуміння історії.— *11.*

5 Мається на увазі основний твір Д. Ф. Штрауса «Життя Ісуса» (*Strauß D. F.* Das Leben Jesu. Tübingen, 1835—1836, Bd. 1—2), який містить гостру філософську критику релігії і який поклав початок розколу гегелівської школи на старогегельянців і молодогегельянців.— *11.*

6 *Діадохи* — полководці Александра Македонського, які вступили після його смерті в запеклу боротьбу один з одним за владу. В результаті цієї боротьби (кін. IV — поч. III ст. до н. е.) монархія Александра, яка являла собою неміцне військово-адміністративне об'єднання, розпалась на ряд окремих держав.— *11.*

7 *«Світопотрясаючі думки»* — вислів з анонімної статті «Про право виправданого вимагати оформлення судового рішення, винесеного щодо нього», опублікованої в журналі «Wigand's Vierteljahrsschrift» (1845, т. 4, с. 327) (див.: *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори, т. 3, с. 81).

«Wigand's Vierteljahrsschrift» («Тримісячник Віганда») — філософський журнал молодогегельянців; видавався О. Вігандом в Лейпцігу в 1844—1845 рр. В журналі брали участь Б. Бауер, М. Штірнер, Л. Фейєрбах та ін.— *13, 77.*

8 Термін «Verkehr» в «Німецькій ідеології» має дуже широкий зміст. Цей термін означає матеріальне і духовне спілкування окремих індивідів, соціальних груп і цілих країн. Маркс і Енгельс в своїй праці показують, що матеріальне спілкування, і насамперед спілкування людей в процесі виробництва, є основою всякого іншого спілкування. В термінах «Verkehrsform», «Verkehrsweise», «Verkehrsverhältnisse», «Produktions- und Verkehrsverhältnisse» («форма спілкування», «спосіб спілкування», «відносини спілкування», «відносини виробництва і спілкування»), які вживаються в «Німецькій ідеології», знайшло вираз поняття виробничих відносин, що формувалось в цей час у Маркса і Енгельса.— *15.*

9 Термін «Stamm», який перекладається в «Німецькій ідеології» як «плем'я», мав у 40-х рр. XIX ст. в історичній науці ширше значення, ніж тепер. Він означав сукупність людей, які мали спільне походження від одного й того самого предка, і охоплював сучасні поняття «рід» і «плем'я». Точне визначення і розрізнення цих понять було вперше дано в книзі

Л. Г. Моргана «Стародавнє суспільство» (1877). В цьому головному творі видатного американського етнографа та історика вперше було з'ясовано значення роду як основного осередку первіснообщинного ладу і тим самим була закладена наукова основа для всієї історії первісного суспільства. Узагальнивши результати досліджень Моргана, Енгельс всебічно розкрив зміст понять «рід» і «плем'я» у своєму творі «Походження сім'ї, приватної власності і держави» (1884) (див. це видання, т. 6).— *16.*

[10] Аграрний закон римських народних трибунів Ліцінія і Секстія, прийнятий в 367 р. до н. е. в результаті боротьби плебеїв проти патриціїв, забороняв римським громадянам володіти більш ніж 500 югерами (близько 125 га) землі з державного земельного фонду (ager publicus).

Громадянськими війнами називають сутички між різними угрупуваннями панівного класу в Стародавньому Римі, які почалися в кінці II ст. до н. е. і продовжувались аж до 30-го р. до н. е. Громадянські війни, які відбувалися в обстановці загострення класової боротьби і повстань рабів, сприяли падінню республіки і встановленню в 30-у р. до н. е. Римської імперії.— *16.*

[11] Тут і нижче Маркс і Енгельс цитують і розбирають головним чином працю Л. Фейєрбаха «Основні положення філософії майбутнього» (Цюріх і Вінтертур, 1843) (*Feuerbach L.* Gründsätze der Philosophie der Zukunft. Zürich und Winterthur, 1843).— *21.*

[12] Мається на увазі стаття Б. Бауера «Характеристика Людвіга Фейєрбаха», надрукована в журналі «Wigand's Vierteljahrsschrift» (т. 3, с. 86—146).— *22, 34, 77, 318, 397.*

[13] Гете. «Фауст», «Пролог на небесах». Перефразовано.— *22.*

[14] Мається на увазі висловлювання Б. Бауера в його статті «Характеристика Людвіга Фейєрбаха» («Wigand's Vierteljahrsschrift», т. 3, с. 130).— *24, 72, 80.*

[15] Маркс має на увазі розділ «Географічні основи всесвітньої історії» з вступу до праці Г.-В.-Ф. Гегеля «Лекції з філософії історії» (Твори. Берлін, 1837, т. IX) (*Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte.— Werke. Berlin, 1837, Bd. IX).— *24.*

[16] «*Deutsch-Französische Jahrbücher*» («Німецько-французький щорічник») — видавався в Парижі за редакцією К. Маркса і А. Руге німецькою мовою. Вийшов у світ тільки перший, подвійний, випуск у лютому 1844 р. В ньому були опубліковані твори К. Маркса: «До єврейського питання» і «До критики гегелівської філософії права. Вступ», а також твори Ф. Енгельса: «Начерки до критики політичної економії» і «Становище Англії. Томас Карлейль. «Минуле і сучасне»» (див.: *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори, т. 1, с. 355—383, 384—397, 507—533, 534—558). Ці праці знаменують перехід Маркса і Енгельса до матеріалізму і комунізму. Головною причиною припинення виходу журналу були принципові незгоди Маркса з буржуазним радикалом Руге.— *28.*

[17] Тут обігрується біблійний вислів (Послання до римлян, 9, 17): «Отже помилування залежить не від бажаючого і не від подвизаючого, а від Бога милуючого».— *29, 149, 346.*

[18] Цей висновок про можливість перемоги пролетарської революції тільки одночасно в передових капіталістичних країнах, який дістав найбільш

закінчене формулювання в праці Енгельса «Принципи комунізму» (1847) (див. це видання, т. 3), був правильним для періоду домонополістичного капіталізму. В нових історичних умовах, в період імперіалізму, В. І. Ленін, виходячи з відкритого ним закону нерівномірності економічного і політичного розвитку капіталізму, прийшов до нового висновку — про можливість перемоги соціалістичної революції спочатку в кількох або навіть в одній, окремо взятій, країні і про неможливість одночасної перемоги революції в усіх країнах або в більшості країн. Формулювання цього нового висновку було вперше дано в статті В. І. Леніна «Про лозунг Сполучених Штатів Європи» (1915).— *30.*

19 В оригіналі вжито вислів «Haupt- und Staatsaktionen» («найважливіші і державні діяння»). Цей вислів має подвійне значення. По-перше, так називалися драматичні вистави, які в XVII ст. і в першій половині XVIII ст. давали німецькі бродячі трупи. Це були аморфні, але сповнені пафосом, ходульні твори, в яких трагічні події історичного характеру перемежовувались з грубими фарсами.

По-друге, цей вислів означає найважливіші події державного життя і є терміном так званої «об'єктивної» історіографії — напряму в німецькій історичній науці, одним з головних представників якої був Л. Ранке.

«Об'єктивна» історіографія проявляла інтерес здебільшого до політичної і дипломатичної історії, проголошувала примат зовнішньої політики над внутрішньою, ігнорувала соціальні відношення і активну роль людини.— *31, 37.*

20 *Континентальна система,* або континентальна блокада — заборона, введена після розгрому Пруссії в 1806 р. Наполеоном І, для країн європейського континенту вести торгівлю з Англією. Континентальна блокада дуже утруднила ввезення в Німеччину колоніальних товарів, в тому числі цукру і кофе. Вона впала після поразки наполеонівської армії в Росії в 1812 р.— *36.*

21 «*Марсельєза*», «*Карманьйола*», «*Ça ira*» — революційні пісні періоду французької буржуазної революції кінця XVIII ст. Остання пісня мала рефрен: «Ah! ça ira, ça ira, ça ira. Les aristocrates à la lanterne!» («Справа піде на лад. Аристократів на ліхтар!»).— *34.*

22 Вислови з книги М. Штірнера «Єдиний і його власність» (*«Stirner M.* Der Einzige und sein Eigenthum. Leipzig, 1845) (див. цей том, с. 127—130).— *35.*

23 Вислів Б. Бауера із статті «Характеристика Людвіга Фейєрбаха».— *35, 39.*

24 Натяк на поширений в кінці XVIII — початку XIX ст. вид розважальної літератури, персонажами якої були рицарі, розбійники і привиди. Найбільш відомі романи Г. Цшокке «Абеліно, великий розбійник» (1793) і К.-А. Вульпіуса «Рінальдо Рінальдіні, атаман розбійників» (1797).— *36.*

25 Вислів із статті Л. Фейєрбаха «Про «Суть християнства» в зв'язку з «Єдиним і його власністю»», опублікованою в журналі «Wigand's Vierteljahrsschrift» (т. 2).— *36.*

26 Цитується стаття Б. Бауера «Характеристика Людвіга Фейєрбаха» («Wigand's Vierteljahrsschrift», т. 3, с. 139).— *37.*

27 Вислів з книги М. Штірнера «Єдиний і його власність» (див. цей том, с. 133—139).— *37*.

28 «*Hallische Jahrbücher*» і «*Deutsche Jahrbücher*» — скорочена назва літературно-філософського журналу молодогегельянців, який видавався у вигляді щоденних листків у Лейпцигу з січня 1838 по червень 1841 р. під назвою «Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst» («Галлеський щорічник з питань німецької науки і мистецтва») і з липня 1841 по січень 1843 р. під назвою «Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst» («Німецький щорічник з питань науки і мистецтва»). У січні 1843 р. журнал був заборонений урядом.— *37*.

29 *Bauer B*. Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts. Charlottenburg, 1843—1845, Bd. 1—2 (*Бауер Б*. Історія політики, культури і освіти вісімнадцятого століття. Шарлоттенбург, 1843—1845, т. 1—2).— *37*.

30 *Пісня про Рейн* — вірш німецького поета Н. Беккера «Німецький Рейн», написаний у 1840 р., з того часу багато разів покладався на музику; широко використовувався націоналістичними колами.— *38*.

31 Мається на увазі стаття Л. Фейєрбаха «Про «Суть християнства» в зв'язку з «Єдиним і його власністю» в журналі «Wigand's Vierteljahrsschrift»» (т. 2, с. 193—205). Стаття закінчується так: «Отже, ні матеріалістом, ні ідеалістом, ні філософом тотожності не можна назвати Ф[ейєрбаха]. Що ж він таке? Він у думках те саме, що і в дійсності, в дусі те саме, що і в плоті, в чуттєвій своїй суті: *він людина*, або, вірніше,— бо суть людини Ф. покладає тільки в суспільності,— він суспільна людина, *комуніст*» (*Фейєрбах Л*. Избранные философские произведения. М., 1955, т. II, с. 420).— *38*.

32 *Feuerbach L.* Grundsätze der Philosophie der Zukunft, S. 47 (*Фейєрбах Л*. Основні положення філософії майбутнього, с. 47).

У своїх замітках, озаглавлених «Фейєрбах», які, очевидно, і призначалися для 1-го розділу 1-го тому «Німецької ідеології», Енгельс цитує і коментує це місце з книги Фейєрбаха: ««Буття не є загальне, відділене від речей поняття. Воно єдине з тим, що є... Буття є покладанням сутності. *Якою є моя сутність, таким є моє буття*. Риба існує у воді, але від цього буття не можна відокремити її сутність. Вже мова ототожнює буття і сутність. Тільки в людському житті, *та й то лише в ненормальних, нещасних випадках*, буття відокремлюється від сутності; тут буває, що сутність людини не знаходиться там, де вона сама є, але саме внаслідок цього розділення вона вже і в справжньому розумінні своєю душею не знаходиться там, де дійсно знаходиться її тіло. Тільки там, де Твоє серце, *перебуваєш Ти*. Але всі речі — *за винятком протиприродних випадків* — охоче знаходяться там, де вони є, і охоче є тим, чим вони є» (с. 47).

Чудова апологія існуючого. За винятком протиприродних випадків, небагатьох ненормальних випадків. Ти охоче на сьомому році життя стаєш воротарем у вугільній шахті, по чотирнадцять годин буваєш один у темряві, і коли таке Твоє буття, то така ж і Твоя сутність. Так само — присукувальник біля сельфактора. Така вже Твоя сутність», що Ти мусиш бути підпорядкований якійсь галузі праці» (*Маркс К., Енгельс Ф*. Німецька ідеологія. М., 1956, с. 577).— *38*.

33 Маркс і Енгельс мають на увазі 3-й розділ 1-го тому «Німецької ідеології» (див. цей том, с. 92—398). Ця частина розділу про Фейєрбаха спочатку входила до складу цього 3-го розділу і йшла зразу за текстом, на який

посилаються тут Маркс і Енгельс. У зазначеному місці 3-го розділу Маркс і Енгельс цитують твори Гегеля «Філософія історії» та ін.— *42.*

[34] *«Видобувна промисловість»* («industrie extractive») — термін французького економіста Ш. Дюнуайє, який в своїй книзі «Про свободу праці» (Париж, 1845, т. 1—2) (*Dunoyer Ch.* De la liberté du travail. Paris, 1845, t. 1—2) включає в це поняття мисливство, рибну ловлю і гірничодобувний промисел. Пор.: Маркс К. «Злиденність філософії», розд. 1, § 2 (див. це видання, т. 3).— *44.*

[35] *Ліга проти хлібних законів* — організація англійської промислової буржуазії, була заснована в 1838 р. манчестерськими фабрикантами Кобденом і Брайтом. Так звані хлібні закони, спрямовані на обмеження або заборону ввезення хліба з-за кордону, були запроваджені в Англії в інтересах великих землевласників-лендлордів. Висуваючи вимогу повної свободи торгівлі, Ліга добивалася скасування хлібних законів, щоб знизити заробітну плату робітників і ослабити економічні і політичні позиції земельної аристократії. В результаті цієї боротьби в 1846 р. був прийнятий білль про скасування хлібних законів.— *44, 280.*

[36] *«Союз»* («Verein»), за Штірнером — добровільне об'єднання егоїстів (див. цей том, с. 339—366).— *45.*

[37] В наступні роки на основі спеціального вивчення історії боротьби селян проти феодалізму і досвіду революційних виступів селянства під час революції 1848—1849 рр. Маркс і Енгельс змінили свою оцінку значення і результатів селянського руху в середні віки. В праці «Селянська війна в Німеччині» (1850) Енгельс, зокрема, розкрив революційно-визвольний характер селянських повстань і ту роль, яку вони відіграли в справі розхитування основ феодального ладу.— *46.*

[38] Цей факт Маркс запозичив з праці У. Харрісона «Опис Англії», опублікованої в книзі «Перший і другий томи Хронік, вперше зібраних і опублікованих Р. Холіншедом, У. Харрісоном та іншими» (Лондон, 1587) (*Harrison W.* The Description of England.— In: The First and Second Volumes of Chronicles... First collected and published by R. Holinshed, W. Harrison, and others. London, 1587). Його ж він наводить в «Капіталі», том 1, розділ 24, примітка 221а (див. це видання, т. 7).— *49.*

[39] *Навігаційні акти* — серія законів, прийнятих в Англії для захисту англійського судноплавства від іноземної конкуренції. Найбільш відомим був закон 1651 р., спрямований головним чином проти основного конкурента Англії — Нідерландів, які контролювали більшу частину морських перевезень. Цей закон установив, що товари з Азії, Африки і Америки слід ввозити в Англію і її володіння тільки на англійських суднах, а європейські товари — на англійських суднах і суднах країни-експортера. Навігаційні акти відіграли велику роль у зміцненні морської торгівлі Англії, але стали непотрібними з завоюванням Англією торговельно-промислової гегемонії, і були скасовані в середині XIX ст.— *50.*

[40] *Aikin J. A.* Description of the Country from thirty to forty Miles round Manchester. London, 1795 (*Ейкін Дж.* Опис околиць Манчестера в радіусі тридцяти — сорока миль. Лондон, 1795).— *51.*

[41] Цитується «Лист про суперництво в торгівлі» з книги: *Pinto I.* Traité de la circulation et du credit. Amsterdam, 1771. (*Пінто I.* Трактат про обіг і кредит. Амстердам, 1771).— *51.*

[42] *Smith A.* An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. London, 1776 (*Сміт А.* Дослідження про природу і причини багатства народів. Лондон, 1776).— *51, 343.*

[43] Штірнер М. «Єдиний і його власність».— *55.*

[44] Див. книгу Ж.-Ж. Руссо «Du Contract social; ou, Principes du droit politique» («Про суспільний договір, або Принципи політичного права»), що вийшла в Амстердамі в 1762 р.— *59, 352.*

[45] Маються на увазі міркування М. Штірнера в його статті «Рецензенти Штірнера», опублікованій в 3-му томі журналу «Wigand's Vierteljahrsschrift» (с. 187) (див. цей том, с. 72—73).— *60.*

[46] Англія була завойована норманнами в 1066 р., Неаполь — в 1130 р.— *62.*

[47] *Східна Римська імперія* — держава, яка виділилася в 395 р. з рабовласницької Римської імперії, з центром в Константинополі, пізніше дістала назву Візантії; проіснувала до турецького завоювання в 1453 р.— *62.*

[48] *Association des individus — association des capitaux* (Асоціацію індивідів — асоціації капіталів) — вислови з книги: *Cherbuliez A.* Riche ou Pauvre. Exposition succincte des Causes et des Effets de la Distribution actuelle des Richesses sociales. Paris-Genève, 1840 (*Шербюльє А.* Багатий або бідний. Короткий виклад причин і наслідків сучасного розподілу суспільного багатства. Париж-Женева, 1840).— *64.*

[49] Уживаний в деяких ранніх працях Маркса термін «bürgerliche Gesellschaft» означає «громадянське суспільство», а також «буржуазне суспільство».— *67.*

[50] Італійське місто Амальфі було в X—XI ст. процвітаючим торговельним центром. Морське право міста Амальфі (Tabula Amalphitana) діяло по всій Італії і було дуже поширене в середземноморських країнах.— *69.*

[51] *Лейпцігський собор* — ця іронічна назва зв'язана з тим, що твори, які критикували «отців церкви» Б. Бауера і М. Штірнера, були видані в Лейпцігу.— *72.*

[52] «*Битва гуннів*» — відома картина В. Каульбаха, написана в 1834—1837 рр. Картина зображає битву духів полеглих воїнів, яка відбувається в повітрі над полем бою між гуннами і римлянами.— *72.*

[53] Мається на увазі картопляна хвороба, яка уразила в 1845 р. Ірландію, багато районів Англії і деякі райони європейського континенту. Викликаний цією хворобою неврожай картоплі призвів до спустошувального голоду в Ірландії.— *72.*

[54] «*Das Westphälische Dampfboot*» («Вестфальський пароплав») — щомісячний журнал «істинних соціалістів»; видавався за редакцією О. Люнінга в Білефельді з січня 1845 по грудень 1846 р. і в Падерборні з січня 1847 по березень 1848 р.— *72.*

[55] Мається на увазі стаття М. Штірнера «Рецензенти Штірнера».— *73, 292.*

[56] *Santa casa* (святий дім) — будинок інквізиції в Мадріді.— *73.*

[57] *Dottore Graziano* (Доктор Граціано) — персонаж італійської комедії масок; тип псевдовченого, педанта.— *73.*

[58] Другим томом книги Б. Бауера «Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit» (Zürich und Winterthur, 1842) («Справедлива справа свободи і моя власна справа». Цюріх і Вінтертур, 1842) тут іронічно названа стаття Б. Бауера про Фейєрбаха в журналі «Wigand's Vierteljahrsschrift» (див. примітку 12).— *74.*

[59] Мається на увазі стаття Л. Фейєрбаха «Про «Суть християнства» в зв'язку з «Єдиним і його власністю»» (див. примітку 31).— *74.*

[60] Мається на увазі стаття Б. Бауера «Людвіг Фейєрбах» в журналі «Norddeutsche Blätter für Kritik, Literatur und Unterhaltung» (1844, жовтень, № 4).— *74.*

[61] Мова йде про книги Л. Фейєрбаха: «Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie». Ansbach, 1837 («Історія нової філософії. Виклад, аналіз і критика філософії Лейбніца». Ансбах, 1837); «Pierre Bayle». Ansbach, 1838 («П'єр Бейль». Ансбах, 1838); «Das Wesen des Christenthums». Leipzig, 1841 («Суть християнства». Лейпціг, 1841) і про статтю Л. Фейєрбаха «Zur Kritik der «positiven Philosophie»» («До критики «позитивної філософії»»), надруковану анонімно в «Hallische Jahrbücher» (1838).— *74.*

[62] «*Позитивна філософія*» — релігійно-містичний напрям у філософії, який виступив з критикою філософії Гегеля (Х. Г. Вейсе, І. Г. Фіхте-молодший, А. Гюнтер, Ф. Баадер, пізній Шеллінг). «Позитивні філософи» намагалися підпорядкувати філософію релігії, виступали проти раціонального пізнання і вважали божественне одкровення єдиним джерелом «позитивного» знання. Всяку філософію, яка проголошувала своїм джерелом раціональне пізнання, вони називали «негативною».— *75.*

[63] Див. це видання, т. 1, с. 141—142.— *75.*

[64] *Питання про Орегон* — боротьба за володіння Орегоном закінчилась у 1846 р. поділом цієї області між США і Англією.
Про хлібні закони в Англії див. примітку 35.— *75.*

[65] *Bauer B.* Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. Leipzig, 1841, Bd. 1—2; Braunschweig, 1842, Bd. 3 (*Бауер Б.* Критика євангельської історії синоптиків. Лейпціг, 1841, т. 1—2; Брауншвейг, 1842, т. 3).
Bauer B. Das entdeckte Christenthum. Zürich und Winterthur, 1843 (*Бауер Б.* Розкрите християнство. Цюріх і Вінтертур, 1843).
Hegel G. W. F. Phänomenologie des Geistes. Bamberg und Würzburg, 1807 (*Гегель Г.-В.-Ф.* Феноменологія духа. Бамберг і Вюрцбург, 1807); цей твір цитується в «Німецькій ідеології» за виданням: *Hegel G. W. F.* Werke. 2-te Aufl., Berlin, 1841, Bd. II (*Гегель Г.-В.-Ф.* Твори. 2-е вид. Берлін, 1841, т. II).— *76.*

[66] Див. це видання, т. 1, с. 141—146.— *76.*

[67] Див. це видання, т. 1, с. 141—144.— *76.*

[68] Іронічний натяк на книгу Б. Бауера «Справедлива справа свободи і моя власна справа».— *78.*

[69] Перефразовано вислів — «Самуель, виручай» з опери К. М. Вебера «Чарівний стрілець» (лібретто Ф. Кінда), акт. 2, сцена 6.— *79.*

[70] Див. це видання, т. 1, с. 85.— *79.*

[71] Цитати з біблійного Нового завіту: Перше послання Іоанна, 2, 16 і Книга пророка Ієзекілля, 11, 18.— *79.*

[72] Пор. Біблія. Новий завіт, Послання Іуди, 11—13.— *80.*

[73] Пор. Біблія. Новий завіт, Послання Іуди, 23.— *80.*

[74] Пор. Біблія. Новий завіт, Одкровення Іоанна Богослова, 22, 15.— *80.*

[75] Біблія. Новий завіт, Євангеліє від Матфея, 26, 41.— *81.*

[76] Три слова — «кипучому, бурхливому і шипучому» — взяті з балади Шіллера «Кубок» і вміщені в цитату з статті Б. Бауера «Характеристика Людвіга Фейєрбаха».— *81.*

[77] Перефразування репліки з 2-ої сцени 3-го акту німецького перекладу комедії Шекспіра «Дванадцята ніч»: слово «милість» (Gunst) замінено словом «мистецтво» (Kunst).— *82.*

[78] Вислів «битися подібно двом кішкам із Кілкенні» виник в кінці XVIII ст. Під час ірландського повстання 1798. р. місто Кілкенні було окуповане найманцями англійського уряду гессенськими солдатами, які мали звичку розважатися бійкою зв'язаних хвостами кішок. Одного разу при наближенні офіцера один із солдатів відрубав палашом хвости кішкам, і вони розбіглись; офіцеру ж сказали, що кішки з'їли одна одну і від них залишилися лише хвости.— *82.*

[79] Біблія. Старий завіт, Книга пророка Ієремії, 2, 6; 18, 14; 19, 3; 22, 29; 25, 3; 32, 22, 30, 33—35. Перефразовано.— *84.*

[80] Цитується «Кореспонденція із провінції», опублікована в «Literatur-Zeitung» (1844, травень, № 6).
«Literatur-Zeitung» — скорочена назва щомісячника «Allgemeine Literatur-Zeitung» («Загальна літературна газета»); видавався молодогегельянцем Б. Бауером в Шарлоттенбурзі з грудня 1843 по жовтень 1844 р.— *84.*

[81] Пор. Біблія. Новий завіт. Послання до Колоссян, 1, 26.— *85.*

[82] Пор. Біблія. Старий завіт. Буття, 4, 1.— *85.*

[83] Вислів запозичений з опублікованих в «Allgemeine Literatur-Zeitung» рецензій К. Рейнхардта на книги: *Brüggemann K. H.* Preußens Beruf in der deutschen Staats-Entwicklung... Berlin, 1843 (*Брюггеман К. Г.* Призначення Пруссії в німецькому державному розвитку... Берлін, 1843) і *Benda D.* Katechismus für wahlberechtigte Bürger in Breußen. Berlin, 1843 (*Бенда Д.* Катехізис для громадян, які мають право голосу в Пруссії. Берлін, 1843).— *85.*

[84] Мається на увазі стаття Ю. Фаухера «Злободенні питання англійського життя», опублікована в «Allgemeine Literatur-Zeitung» (1844, червень — серпень, № 7—9).— *85.*

85 Мається на увазі стаття Є. Юнгніца «Пан Науверк і філософський факультет», опублікована в «Allgemeine Literatur-Zeitung» (1844, травень, № 6).— *86.*

86 Див. «Святе сімейство», розділ 3 (див. це видання, т. 1, с. 26—27).— *86.*

87 Див. це видання, т. 1, с. 151.— *86.*

88 Цитата із статті Б. Бауера «Новітні праці з єврейського питання», опублікованої в «Allgemeine Literatur-Zeitung» (1844, березень, № 4).
Далі цитується його ж стаття «Що являється тепер предметом критики?» («Allgemeine Literatur-Zeitung», 1844, липень, № 8).— *86.*

89 Цитата із статті Б. Бауера «Характеристика Людвіга Фейєрбаха».— *86.*

90 *Tant de bruit pour une omelette!* (Скільки галасу через омлет!) — вигук, який приписується французькому поету Барро (Ж. Валле) (1599—1673); останній їв омлет на салі в день посту, і в цей час вдарила сильна гроза.— *87.*

91 «*Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe*» («Рейнська газета з питань політики, торгівлі і промисловості») — щоденна газета, виходила в Кельні з 1 січня 1842 по 31 березня 1843 р. Газета була заснована представниками рейнської буржуазії, опозиційно настроєної щодо прусського абсолютизму. До співробітництва в газеті були залучені і деякі молодогегельянці. З квітня 1842 р. К. Маркс став співробітником «Rheinische Zeitung», а з жовтня того ж року — одним з її редакторів. В «Rheinische Zeitung» був опублікований також ряд статей Ф. Енгельса. За словами В. І. Леніна, при редакторстві Маркса газета почала набувати дедалі виразнішого революційно-демократичного характеру (*Ленін В. І.* Повне зібрання творів, т. 26, с. 41). Уряд запровадив для «Rheinische Zeitung» особливо сувору цензуру, а потім закрив її.— *87.*

92 Слова з драми Шіллера «Смерть Валленштейна», дія 4, ява 12.— *88.*

93 Див. це видання, т. 1, с. 104—111, 112.— *89.*

94 Початкові слова німецької студентської приказки.— *91.*

95 В основу побудови цієї глави першого тому «Німецької ідеології», спрямованої проти Макса Штірнера, покладено своєрідний полемічний прийом. У своїй книзі «Єдиний і його власність» Штірнер часто перериває виклад «епізодичними вставками», які мають лише посереднє відношення до предмета. Висміюючи цю манеру, Маркс і Енгельс почали главу із згадування про статтю Штірнера «Рецензенти Штірнера», в якій він відповідав на критику своєї книги з боку Шеліги, Фейєрбаха і Гесса. Потім — нібито для роз'яснення змісту цієї статті, іронічно названої «Апологетичним коментарієм» — йде величезна, охоплююча майже всю велику главу «епізодична вставка» з критичним розбором самої книги Штірнера, і лише в кінці глави, в розділі 2, Маркс і Енгельс повертаються до розгляду згаданої статті. Структура епізоду відповідає структурі книги, яка критикується, і подібно до останньої має дві частини, іронічно озаглавлені — «Старий завіт: Людина» і «Новий завіт: Я» (у Штірнера перша носить назву «Людина», друга — «Я»). У підзаголовках автори «Німецької ідеології» також використали назви глав і параграфів книги Штірнера, у багатьох випадках надаючи їм іронічного відтінку.— *92.*

96 «Was jehen mir die jrinen Beeme an?» («Яке мені діло до зелених дерев?» — на берлінському діалекті).— Гейне. «Дорожні картини. Луккські води», розділ 4 (перефразовано).— *92.*

97 Книга М. Штірнера «Єдиний і його власність» вийшла в світ наприкінці 1844 р. Енгельс ознайомився з книгою в коректурі, одержаної ним від видавця.— *92.*

98 Маються на увазі критичні виступи проти книги Штірнера: стаття Шеліги «Єдиний і його власність» в журналі «Norddeutsche Blätter» (1845, березневий випуск); стаття Фейєрбаха «Про «Суть християнства» в зв'язку з «Єдиним і його власністю»» в журналі «Wigand's Vierteljahrsschrift» (т. 2); брошура Гесса «Die letzten Philosophen» (Darmstadt, 1845) («Останні філософи». Дармштадт, 1845). Штірнер виступив з відповіддю на цю критику і з захистом своєї книги в третьому томі «Wigand's Vierteljahrsschrift» (1845) в статті «Рецензенти Штірнера». Ця остання стаття іронічно називається в «Німецькій ідеології» «апологетичним коментарієм» до книги Штірнера.— *92.*

99 Перефразований вислів з вірша Гете «Суєта! Суєта суєт!». Цей вислів Штірнер використав як заголовок вступного розділу своєї книги.— *93.*

100 Перша частина книги Штірнера «Людина» має таку структуру: І. Життя людини; II. Люди стародавнього і нового часу: 1) Стародавні; 2) Нові — § 1. Дух; § 2. Одержимі; § 3. Ієрархія; — 3) Вільні — § 1. Політичний лібералізм; § 2. Соціальний лібералізм; § 3. Гуманний лібералізм.—*94.*

101 Натяк на статтю Шеліги «Ежен Сю. Паризькі таємниці. Критика», надруковану в 7-му випуску «Allgemeine Literatur-Zeitung» (1844, червень).— *95.*

102 Біблія. Новий завіт. Євангеліє від Іоанна, 18, 38.— *95.*

103 Натяк на книгу: *Ewald J. L.* Der gute Jüngling, gute Gatte und Vater, oder Mittel, um es zu werden. Ein Gegenstück zu der Kunst, ein gutes Mädchen zu werden. Frankfurt a. M., 1804, Bd. 1—2 (*Евальд Й. Л.* «Добрий юнак, добрий чоловік і батько, або спосіб як стати таким. Доповнення до твору Мистецтво стати доброю дівчиною. Франкфурт-на-Майні, 1804, т. 1—2).— *95.*

104 Біблія. Новий завіт. Перше послання Корінфянам, 15, 28.— *96.*

105 Біблія. Новий завіт. Діяння апостолів, 5, 29.— *96.*

106 Остання фраза — наведена Штірнером цитата з Біблії: Новий завіт. Євангеліє від Іоанна, 4, 24.— *97.*

107 Біблія. Новий завіт. Євангеліє від Іоанна, 2, 4.— *101.*

108 *Hegel G. W. F.* Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Heidelberg, 1817 (*Гегель Г.-В.-Ф.* Енциклопедія філософських наук в стислому нарисі. Гейдельберг, 1817). Цей твір складається з трьох частин: 1) логіка, 2) філософія природи, 3) філософія духу.— *102.*

109 *Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Naturphilosophie. Werke. Berlin, 1842, Bd. VII (*Гегель Г.-В.-Ф.* Лекції з філософії природи. Твори. Берлін, 1842, т. VII).— *102.*

110 Біблія. Новий завіт. Послання до Галатів, 4, 4.— *102*.

111 Німецька дитяча пісня-лічилка: «Ніхто не йде додому».— *108*.

112 *Походи Сезостріса* — згідно з грецькими істориками Геродотом і Діодором, завойовницькі походи легендарного єгипетського фараона в країни Азії і Європи.

Наполеонівська експедиція в Єгипет — мається на увазі висадка французької армії на чолі з генералом Бонапартом влітку 1798 року в Єгипті і наступні походи цієї армії з метою завоювання Єгипту і Сірії. Єгипетська експедиція закінчилася в 1801 р. повним провалом.— *108*.

113 Сімома мудрецями Стародавньої Греції називали філософів і політичних діячів, які жили в VII—VI ст. до н. е. і які висловлювали свої думки в коротких образних афоризмах. До них належать Біас, Клеовул, Періандр, Піттак, Солон, Фалес, Хілон.

Новоакадеміками називають представників афінської школи неоплатонізму.— *111*.

114 *Mors immortalis* (безсмертна смерть) — вислів з філософської поеми Тіта Лукреція Кара «Про природу речей», книга 3, вірш 882.— *111*.

115 *Integer vitae scelerisque purus* (людина бездоганного життя, не заплямована злочинами) — вислів з «Од» Горація, книга 1, ода 22, вірш 1.— *112*.

116 *Брахм (Брахман)* — в староіндійській релігії та ідеалістичній філософії безлике абсолютне духовне начало, джерело всього сущого.

Ом — священне слово в староіндійській релігії.— *113*.

117 Твір Арістотеля «Про душу».— *114*.

118 Штірнер М. «Рецензенти Штірнера» (див. примітку 45).— *115*.

119 *Ami du commerce* (друг торгівлі) — вислів з незакінченої праці Ш. Фур'є «Про три зовнішні єдності» («Des trois unités externes»), опублікованої в журналі «Le Phalange» (1845, т. 1).— *115*.

120 Капетінги утвердились на французькому троні з 987 р. З тих пір королівська влада у Франції належала цій династії і її різним паростям: з 1328 р.— Валуа, а з 1589 р.— Бурбонам, одним з представників яких був Людовік XVI, страчений за вироком Національного Конвенту в січні 1793 р.— *118*.

121 *Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 3.— Werke. 2-te Aufl. Berlin, 1844, Bd. XV (*Гегель Г.-В.-Ф.* Лекції з історії філософії, т. 3.— Твори, 2-е вид. Берлін, 1844, т. XV).— *118*.

122 Біблія. Новий завіт. Євангеліє від Матфея, 25, 21.— *120*.

123 Див. примітку 69.— *120*.

124 *Hegel G. W. F.* Wissenschaft der Logik. Nürnberg, 1812—1816 (*Гегель Г.-В.-Ф.* Наука логіки. Нюрнберг, 1812—1816). Цей твір складається з трьох частин: 1) об'єктивна логіка, вчення про буття (1812); 2) об'єктивна логіка, вчення про суть (1813); 3) суб'єктивна логіка, або вчення про поняття (1816).— *121*.

125 Біблія. Новий завіт. Євангеліє від Іоанна, 4, 24.— *121.*

126 Біблія. Новий завіт. Євангеліє від Матфея, 5, 37.— *124.*

127 Біблія. Новий завіт. Євангеліє від Іоанна, 1, 14.— *124.*

128 Цитується стаття Л. Фейєрбаха «Попередні тези до реформи філософії», опублікована в 2-му томі збірника «Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik» («Невидане з галузі новітньої німецької філософії і публіцистики»), випущеного А. Руге в Швейцарії (Цюріх і Вінтертур, 1843).— *130, 160.*

129 *Sub specie aeterni* (під кутом зору вічного) — Б. Спіноза. «Етика». Частина 5.— *131.*

130 *Zoon politikon* (суспільна тварина) — цими словами визначає людину Арістотель на початку 1-ї книги своєї праці «Політика».— *131.*

131 До революції 1848 р. на вулицях Берліна і в парку Тіргартен було заборонено куріння під загрозою грошового штрафу або тілесного покарання.— *132.*

132 Біблія. Новий завіт. Друге послання до Корінфян, 12, 7.— *133.*

133 Спроба Анфантена організувати в 1832 р. в Менільмонтані поблизу Парижа трудову комуну викликала судове переслідування проти сен-сімоністів, яким було пред'явлено обвинувачення в зневажанні моралі і проповіді небезпечних ідей. 28 серпня 1832 р. Анфантен був засуджений до року тюремного ув'язнення. Достроково звільнений з тюрми, він з деякими з своїх прихильників відправився в Єгипет.— *134.*

134 Іронічне прізвисько сілезьких поляків в Німеччині.— *134.*

135 Мається на увазі перша «опіумна війна» (1839—1842) — загарбницька війна Англії проти Китаю, яка поклала початок перетворенню Китаю в напівколоніальну країну.— *136.*

136 *Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 2.— Werke, 2-te Aufl. Berlin, 1840, Bd. XII (*Гегель Г.-В.-Ф.* Лекції з філософії релігії, т. 2.— Твори. 2-е вид. Берлін, 1840, т. XII).— *140.*

137 Мова йде про твори Ф. Бекона: «De dignitate et angmentis scientiarum» («Про достоїнство і прирощення наук»), вийшо у Лондоні в 1623 р.; «Novum Organum» («Новий Органон»), вийшло в Лондоні в 1620 р. і «The Essays or Counsels Civil and Moral» («Нариси або поради політичні і моральні»), останнє видання за життя автора вийшло в Лондоні в 1625 р.— *142.*

138 *Ecce iterum Crispinus* (ось знову Кріспін) — так називається 4-а сатира Ювенала, яка бичує (в першій своїй частині) Кріспіна, одного з придворних римського імператора Доміціана. В переносному розумінні ці слова означають: «знов той самий персонаж» або «знов те саме».— *142.*

139 *Двоє друзів свободи* — під таким псевдонімом Керверсо і Клавлен видали в Парижі в кінці XVIII — на початку XIX ст. багатотомний твір «Історія революції 1789».— *147.*

[140] Спіноза Б. «Етика» (частина 1, додаток).— *148.*

[141] Слова з протестантського гімну.— *148.*

[142] «*Habis bleus*» («сині мундири») — так називали солдатів Французької республіки кінця XVIII ст. за кольором їх форми; в більш широкому розумінні — взагалі республіканці на протилежність роялістам, яких називали «Blancs» («білими»).— *148.*

[143] *Browning G.* The Domestic and Financial Condition of Great Britain; Preceded by a Brief Sketch of Her Foreign Policy; and of the Statistics and Politics of France, Russia, Austria, and Prussia. London, 1834 (*Браунінг Дж.* Внутрішнє і фінансове становище Великобританії; з поданим попереду коротким нарисом її зовнішньої політики, а також статистики і політики Франції, Росії, Австрії і Пруссії. Лондон, 1834).— *150.*

[144] *Michelet C. L.* Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel. Berlin, 1837—1838, t. 1—2. (*Мішле К. Л.* Історія новітніх систем філософії в Німеччині від Канта до Гегеля. Берлін, 1837—1838, т. 1—2).— *150.*

[145] *Bayrhoffer K. T.* Die Idee und Geschichte der Philosophie. Leipzig, 1838 (*Байрхоффер К. Т.* Ідеї і історія філософії. Лейпціг, 1838).— *151.*

[146] Біблія. Старий завіт. Псалтир, 90, 2.— *151.*

[147] *Купферграбен* — канал в Берліні і одна з його набережних. На Купферграбені жив Гегель.— *152.*

[148] З вірша Гофмана фон Фаллерслебена «Подорожуючи по Німеччині».— *153.*

[149] Цитати з Біблії. Новий завіт. Послання до Ефесян, 6, 15—17. Остання цитата перефразована.— *153.*

[150] Біблія. Старий завіт. Книга Ісуса Навіна, 10, 12.— *154.*

[151] Біблія. Новий завіт. Євангеліє від Матфея, 11, 27.— *156.*

[152] Там же, 5, 13.— *156.*

[153] Біблія. Новий завіт Одкровення Іоанна, 5, 5.— *158.*

[154] Заголовок 8-го розділу 3-ї книги роману Рабле «Гаргантюа і Пантагрюель».— *159.*

[155] Пор.: Біблія. Новий завіт. Євангеліє від Матфея, 24, 30.— *159.*

[156] *Kant I.* Critik der practischen Vernunft, Riga, 1788.— *160.*

[157] *Ганза* — торговельний союз північнонімецьких міст, розташованих на Північному і Балтійському морях і впадаючих у них річок. До складу Ганзи свого часу входив і ряд голландських міст. Ганзейський союз, який повністю сформувався в 1356 р., в кінці XV ст. став занепадати і розпадатися, формально проіснував до 1669 р.— *162.*

[158] Натяк на континентальну систему (див. примітку 20).— *163.*

159 *«Тугендбунд»* («Tugendbund» — буквально: «Союз доброчесності») — таємне політичне товариство, яке виникло в Пруссії в 1808 р. Товариство ставило собі за мету пробудження патріотичних почуттів, боротьбу за визволення країни від наполеонівської окупації і за встановлення конституційного ладу. На вимогу Наполеона «Тугендбунд» в 1809 р. був формально заборонений прусським королем, але фактично товариство продовжувало існувати аж до закінчення наполеонівських війн.— *163.*

160 Мається на увазі книга: *Blanc L.* Histoire de dix ans. 1830—1840. Paris, 1841—1844, t. I—V (*Блан, Л.* Історія десяти років. 1830—1840. Париж, 1841—1844, т. I—V), яка вийшла в німецькому перекладі в Берліні в 1844—1845 рр.— *164, 434.*

161 Мається на увазі нарис: *Бауер Ед.* Байї і перші дні Французької революції.— В кн.: Бауер Бруно і Едгар. Записки з історії нового часу з часів Французької революції. Шарлоттенбург, 1843, т. 4 (*Bauer Ed.* Bailly und die ersten Tage der Französischen Revolution.— In: Bauer Bruno und Edgar. Denkwürdigkeiten zur Geschichte der neueren Zeit seit der Französischen Revolution. Charlottenburg, 1843, Bd. 4).— *165.*

162 *Cercle social* (Соціальний гурток) — організація, створена представниками демократичної інтелігенції, діяла в Парижі в перші роки Французької буржуазної революції кінця XVIII ст. Місце гуртка в історії комуністичних ідей визначається тим, що його ідеолог К. Фоше висував вимоги зрівняльного переділу землі, обмеження великих капіталів, а також вимогу надання роботи всім працездатним громадянам. Дана К. Фоше і його прихильниками критика формальної рівності, проголошеної в документах французької революції, підготувала виступи представників «шалених» (Жака Ру, Теофіля Леклерка та інших) на захист неімущих.— *165.*

163 Текст від слів «і що буржуа...» до слів «...системи земельної власності, податків, мит, які перешкоджають торгівлі на кожному кроці» написаний на двох сторінках рукопису (початок першої з них дуже пошкоджено), виявлених лише на початку 60-х рр. і вперше опублікованих в 42-у томі Творів К. Маркса і Ф. Енгельса.— *165.*

164 Внесена 4 липня 1789 р. пропозиція єпископа Отьонського (Талейрана), одного з представників духовенства, які приєднались до рішення депутатів третього стану про перетворення станово-дорадчого органу — Генеральних штатів в Національні (пізніше Установчі) збори, була спрямована на розширення компетенції останніх. За цією пропозицією, дебати на зборах не повинні були обмежуватися питаннями, включеними в так звані cahiers de doléances (списки скарг та інструкцій) — накази, які виборці кожного стану давали своїм депутатам в зв'язку із скликанням Генеральних штатів; за депутатами повинно бути визнано право вирішувати будь-яке питання відповідно їх власному судженню.— *165.*

165 *Bailliages* — судові округи в дореволюційній Франції, які були також і виборчими округами при виборах в Генеральні штати.

Divisions des ordres — поділ цих округів за станами: дворянство, духовенство і третій стан. Цифра 431 указана, очевидно, неточно: повинно бути 531 divisions des ordres.— *165.*

166 *Jeu-de-paume* — зал для гри в м'яча у Версалі. 20 червня 1789 р. депутати третього стану, які 17 червня проголосили себе Національними зборами, зібрались у цьому залі і дали урочисту клятву не розходитись доти, доки не буде прийнята конституція Франції.

Lit-de-justice — засідання парламентів (вищих судово-адміністративних органів абсолютистської Франції) в присутності короля. В цьому разі мова йде про засідання Генеральних штатів 23 червня 1789 р., на якому король оголосив недійсними рішення, прийняті третім станом 17 червня, і зажадав, щоб депутати негайно розійшлись. Однак депутати відмовилися залишити зал і продовжували дебати.— *165.*

167 Цитується с. 145 з книги: Штірнер М. «Єдиний і його власність».— *166.*

168 Цитується анонімна стаття «Пруссія з часу призначення Арндта до відставки Бауера» із збірника «Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz» («Двадцять один аркуш з Швейцарії»), виданого в 1843 р. в Цюріху і Вінтертурі дрібнобуржуазним демократом, поетом Г. Гервегом.— *167.*

169 *Sismondi J.-C.-L.* Simonde de. Nouveaux principes d'economie politique, ou De la richesse dans ses rapports avec la population. Seconde édition. Paris, 1827, t. 1—2 (*Сісмонді Ж.-Ш.-Л.* Сімонд де. Нові начала політичної економії, або Про багатство в його відношенні до народонаселення. Друге видання, Париж, 1827, т. 1—2).

Wade J. History of the Middle and Working Classes. 3-rd ed., London, 1835 (*Уейд Дж.* Історія середнього і робітничого класів. 3-є вид., Лондон, 1835).— *168.*

170 *Жакерія* — селянське повстання у Франції в травні — червні 1358 р., підтримане біднотою ряду міст.

Повстання селян під проводом Уота Тайлера відбулося в Англії влітку 1381 р. Міські низи Лондона взяли в ньому активну участь, відкривши ворота столиці селянському війську. Деякі вимоги повсталих (відміна «робочого законодавства») відображали інтереси плебейських верств міст.

Evil May-day (злощасний день травня) — під такою назвою відоме в історії повстання городян 1 травня 1518 р. в Лондоні, спрямоване проти засилля іноземних купців; в ньому взяли участь головним чином міські низи.

Селянське повстання під проводом Роберта Кета відбулося в червні — серпні 1549 р. у Східній Англії; серед повстанців було багато безробітних ткачів, розорених ремісників та інших плебеїв. При сприянні міської бідноти повсталі взяли місто Норич.— *170.*

171 Маються на увазі події, зв'язані з розвитком чартистського руху в Англії. Після відхилення парламентом в липні 1839 р. першої чартистської петиції, чартисти спробували організувати в знак протесту загальний страйк. («священний місяць»). На початку листопада в Ньюпорті відбулося повстання гірників Південного Уельсу, придушене поліцією і військами. В липні 1840 р. була заснована Національна чартистська асоціація, яка об'єднала більшу частину чартистських організацій країни. В серпні 1842 р. у відповідь на відхилення парламентом другої чартистської петиції в промислових районах Англії спалахнули робітничі заворушення. У Ланкашірі, в значній частині Чешіра і Йоркшіра страйки набули загального характеру; в ряді місць вони переросли в стихійні повстання.— *171.*

172 *Вільнодумці* — натяк на членів молодогегельянського гуртка берлінських літераторів «Вільні», що існував в першій половині 40-х рр. XIX ст., ядро якого становили Б. Бауер, Е. Бауер, Е. Мейєн, Л. Буль, М. Штірнер та ін. Виступи членів гуртка мали характер абстрактної критики існуючих порядків, яка втратила реальний революційний зміст, а зовні ультрарадикальна форма цих виступів нерідко компрометувала демокра-

тичний рух. В наступні роки багато представників «Вільних» відреклися від радикалізму. Уже в своїх листах 1842 р. Маркс піддав критиці «Вільних» і відмовився публікувати їх статті в редагованій ним «Rheinische Zeitung».— *171.*

173 Мова йде про основний твір одного з теоретиків так званого зрівняльного комунізму В. Вейтлінга «Garantien der Harmonie und Freiheit» (Vivis, 1842) («Гарантії гармонії і свободи». Веве, 1842) — перший великий твір німецької соціалістичної літератури. Незважаючи на недоліки поглядів В. Вейтлінга, який проповідував грубу зрівняльність, нерозуміння ним законів суспільного розвитку і ролі масового пролетарського руху, К. Маркс називав його книгу блискучим літературним дебютом німецьких робітників (*Маркс К., Енгельс Ф.* Твори, т. 1, с. 444).— *172.*

174 Очевидно, цитується стаття «Політичний і суспільний переворот» з журналу «Blätter der Zukunft» (1846, № 5). Журнал «Die Stimme des Volks» названо, очевидно, помилково.— *172, 181.*

175 *Hegel G. W. F.* Grundlinein der Philosophie des Rechts. Berlin, 1821 (*Гегель Г.-В.-Ф.* Основи філософії права. Берлін, 1821). Передмова до цього твору помічена 25 червня 1820 р.— *174.*

176 Посилання дане до праць Ф. Енгельса «Начерки до критики політичної економії» і К. Маркса «До критики гегелівської філософії права. Вступ» і «До єврейського питання» (див.: *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори, т. 1, с. 376, 385, 518 і 519).— *175.*

177 Мається на увазі стаття М. Гесса «Філософія дії», опублікована в збірнику «Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz» (Glarus, 1844) («Двадцять один аркуш з Швейцарії». Гларус, 1844).— *175.*

178 Мається на увазі книга: Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling vorgefundenen Papieren. Wörtlicher Abdruck des Kommissionalberichtes an die H. Regierung des Standes Zürich, 1843 (Комуністи в Швейцарії, з документів, виявлених у Вейтлінга. Повний текст доповіді комісії урядові кантону Цюріх. Цюріх, 1843); автором доповіді був Й.-К. Блюнчлі.— *175.*

179 *Stein L.* Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Leipzig. 1842 (*Штейн Л.* Соціалізм і комунізм сучасної Франції. Лейпціг, 1842).— *176, 428.*

180 Слова з вірша А.-Ф.-Є. Лангбейна «Сільський священик».— *176.*

181 Маються на увазі книги: *Watts J.* The Facts and Fictions of political Economists, Manchester — London, 1842 (*Уотс Дж.* Факти і вигадки економістів. Манчестер — Лондон, 1842); *Hobson J.* Poor man's companion.—*177.*

182 Див. це видання, т. 1, с. 88, 61, 87, 190—191.— *177.*

183 *Congregatio de propaganda fide* (Конгрегація пропаганди віри) — католицька організація, заснована папою в 1622 р. з метою поширення католицизму в усіх країнах і боротьби з єресями. Конгрегація була одним із знарядь реакційної політики папства і католицьких кіл.— *179.*

184 Гете. «Іфігенія в Тавриді», акт 1, ява 3. Перефразовано: замість «велике слово» — «велике історичне слово».— *179.*

185 Під французьким реформізмом тут мається на увазі рух за демократичну виборчу реформу, учасники якого групувалися навколо опозиційної газети «La Réforme» (видавалася в Парижі з 1843 р.). Прихильниками «Réforme» були демократи-республіканці і дрібнобуржуазні соціалісти, які називались також соціалістично-демократичною партією.— *182.*

186 «*Критика в образі палітурного майстра*» — так Маркс і Енгельс іронічно називають у «Святому сімействі» Карла Рейнхардта. В 1-у і 2-у випусках «Allgemeine Literatur-Zeitung» (1843—1844) була надрукована стаття Рейнхардта «Твори про пауперизм», в якій критикується стаття «Причини зростаючого пауперизму», що входила до книги А. Т. Венігера «Публіцистичні статті» (Берлін, 1843) (*Woeniger A. Th.* Publicistische Abhandlungen. Berlin, 1843). Нижче подається цитата з цієї книги.— *184.*

187 *Eden F. M.* The State of the Poor; or, an History of the Labouring Classes in England. London, 1797, vol. 1—3 (*Іден Ф. М.* Становище бідних, або Історія трудящих класів в Англії. Лондон, 1797, т. 1—3).

Guizot F. Histoire de la civilisation en France. Paris, 1829—1832, t. 1—5 (*Гізо Ф.* Історія цивілізації у Франції. Париж, 1829—1832, т. 1—5).— *184.*

Monteil A. A. Histoire des français des divers états aux cinq derniers siècles. Paris, 1828—1844, t. I—X. (*Монтей А. А.* Історія французів різних станів за останні п'ять століть. Париж, 1828 — 1844, т. I — X).— *184.*

188 *Капітулярії* — закони і розпорядження франкських королів. Багато капітуляріїв містять постанови, які узаконюють залежність селян і встановлюють контроль за виконанням численних повинностей на користь феодальних сеньйорів (зокрема, Капітулярій про королівські маєтки близько 800 р. Карла Великого, який, можливо, мається на увазі в тексті). Ряд капітуляріїв приписував суворі покарання за непокору селян, участь в заколотах і т. д. (наприклад, Капітулярій у справах Саксонії 782 р. Карла Великого, спрямований проти опору вільних саксонських селян франкським завоюванням, і т. д.).— *184.*

189 Маються на увазі заворушення в Каталонії на початку липня 1845 р., викликані намаганням властей ввести закон, за яким кожний з п'яти чоловік один призивався на військову службу. Заворушення були жорстоко придушені.— *184.*

190 «*Bi-composé*» («вдвоє складнішого») — цей і попередні вислови з книги:, *Фур'є Ш.* «Теорія всесвітньої єдності».— Повне зібрання творів. 2-е вид., Париж, 1841—1845, т. 2—5 (*Fourier Ch.* Théorie de l'unité iniverselle.— Oeuvres complètes. 2-me éd. Paris, 1841—1845, t. 2—5).— *186.*

191 *Шекспір.* «Тімон Афінський», акт 4, сцена 3.— *194.*

192 *Péreire I.* Leçons sur l'Industrie et les Finances, Paris, 1832.— *195.*

193 *Баратрія* — вигаданий острів, губернатором якого в романі Сервантеса «Дон-Кіхот» був призначений Санчо Панса.— *197.*

194 *Діоскури* — герої грецьких міфів, брати-близнюки Кастор і Полідевк (римське Поллукс), вважалися захисниками моряків. Ім'ям Діоскурів названі дві зірки в сузір'ї Близнят.— *197.*

195 *Рамфордовська юшка* — дешевий суп для бідняків, рецепт якого був складений в кінці XVIII ст. графом Рамфордом (Бенджаменом Томпсоном); назва стала прозивною для характеристики святенницької добродійності.— *198.*

196 *Banqueroute cochonne* (свинське банкротство) — 32-й з 36-ти видів банкротства, які розрізняє Фур'є. У своїй незакінченій праці «Про три зовнішні єдності» Фур'є так визначає цей вид: «Свинське банкротство — це банкротство простака, який замість того, щоб діяти за основними правилами, розоряє жінку, дітей і себе, віддаючи себе в руки правосуддя і зазнаючи презирства від друзів торгівлі, які поважають тільки банкротів багатих, що зважають на великі начала».— *200.*

197 *Pfister I. C.* Geschichte der Teutschen. Hamburg, 1829—1835. Bd. 1—5 (*Пфістер I. X.* Історія німців. Гамбург, 1829—1835, т. 1—5).— *202.*

198 Друга частина книги Штірнера «Єдиний і його власність», озаглавлена «Я», має таку структуру: І. Особливість; II. Власник: 1) Моя сила, 2) Моє спілкування, 3) Моя самонасолода; III. Єдиний.— *202.*

199 Біблія. Новий завіт. Послання до Римлян, 11, 33. Перефразовано: слово «Божія» замінено словом «Єдиного».— *204.*

200 Пор.: Біблія. Новий завіт. Євангеліє від Марка, 14, 30.— *207.*

201 Вислів «Пізнай самого себе» було написане біля входу в храм Аполлона в Дельфах.— *211.*

202 *Сирітський дім Франке* — одно з благодійних дитячих закладів, заснованих в кінці XVII ст. у м. Галлі А. Г. Франке.— *211.*

203 Біблія. Новий завіт. Послання до Галатів, 5, 14.— *213.*

204 Згідно з ідеалістичною етикою І. Бентама, вважаються моральними ті вчинки людини, в результаті яких сума утіх переважає суму страждань; складання довгих переліків утіх і страждань і підбиття балансу для визначення моральності вчинку Маркс і Енгельс іронічно називають «бентамівською бухгалтерією».— *219.*

205 *Моабіт* — район в північно-західній частині Берліна.

Кепенік — район у південно-східній частині Берліна.

Гамбурзька брама — міські ворота на північній околиці Берліна.— *224.*

206 Гегель Г.-В.-Ф. «Феноменологія духа». (Б) Самосвідомість. Б. Свобода самосвідомості. Нещасна свідомість.— *225.*

207 Мається на увазі стаття Шеліги «Єдиний і його власність» (див. примітку 98).— *228.*

208 Біблія. Новий завіт. Євангеліє від Іоанна, 1; 1, 4—5, 9—12, 18. Перефразовано: словом «Єдиного» замінено слово «Бога».— *230.*

209 *Посильний Нанте* — персонаж з драми К. Гольтая «Трагедія в Берліні»; на основі цього образу відомий німецький комік Ф. Бекман створив популярний фарс «Посильний Нанте на допиті». Ім'я Нанте стало про-

зивним для означення балакучого жартівника, який філософствує і пускає з усякого приводу банальні дотепи на берлінському діалекті.— *230.*

210 Імператор Сігізмунд видав Яна Гуса Констанцькому собору (1414—1418), незважаючи на те що дав йому охоронну грамоту, яка гарантувала йому повну безпеку.

Франціск I був розбитий Карлом V у битві під Павією (1525) і взятий в полон. Він одержав свободу лише ціною відмови від своїх зазіхань на Мілан і Бургундію (Мадрідський договір 1526). Але, опинившись на волі, він відмовився виконати договір.— *232.*

211 *Блокоберг* (інакше Брокен) — вершина гірського масиву Гарц в Німеччині; за народними легендами, Блоксберг є місцем, де відьми збираються на шабаш. Блоксбергами називаються також багато висот у Макленбурзі і Центральній Німеччині; з ними пов'язувалися забобонні уявлення про «нечисту силу».— *239.*

212 В Кельні шануються «свята Урсула і одинадцять тисяч дів», які, за легендою, були замучені там королем гуннів Аттілою. Це число походить від імені супутниці Урсули Ундеціміллы, яке по-латині означає «одинадцять тисяч».— *240.*

213 *Кай* — умовна особа, яка нерідко фігурувала в навчальних посібниках і працях з логіки в прикладах висновків.— *244.*

214 Біблія. Новий завіт. Євангеліє від Матфея, 20, 16. Перефразовано. В біблії: «бо багато званих, а мало обраних».— *245.*

215 Біблія. Новий завіт. Євангеліє від Луки, 17, 1—2. Перефразовано.— *251.*

216 Із статті Шеліги «Ежен Сю: Паризькі таємниці. Критика».— *252.*

217 Очевидно, мається на увазі книга Г. К. Пфеффеля «Біографія одного пуделя».— *255.*

218 Ранке Р. «Вступ», опублікований в журналі «Historisch-politische Zeitschrift» (Гамбург, 1832, т. 1) (місце і дата публікації в тексті наводяться помилково).— *258.*

219 «*Син дикої природи*» — драма Ф. Гальма, вперше поставлена в 1842 р.— *259.*

220 *Chevalier M.* Lettres sur I'Amérique du Nord, Paris, 1836, t. 1—2.— *259.*

221 Гегель Г.-В.-Ф. «Основи філософії права». Вступ.— *262.*

222 *Spanso-bocko* — одна з найжорстокіших тілесних кар, що застосовувалися колонізаторами в Сурінамі (Південна Америка).— *264.*

223 *Comte Ch.* Traité de législation ou Exposition des lois générales suivant lesquelles les peuples prospèrent, dépérissent ou restent stationnaires. Troisième édition. Bruxelles, 1837 (*Конт Ш.* Трактат про законодавство, або Виклад загальних законів, додержуючись яких народи процвітають, вироджуються або не зазнають ніяких змін. Видання третє. Брюссель, 1837).— *264.*

224 Мається на увазі повстання рабів-негрів у 1791 р. на острові Гаїті, яке поклало початок революції проти колоніального режиму і визвольним війнам з європейськими колонізаторами — французами, англійцями та іспанцями. Значну роль у них відіграв вождь повсталих Туссеї Лувертюр. У ході боротьби, яка закінчилася проголошенням у січні 1804 р. незалежності Гаїті, було ліквідовано рабство негрів. Пізніше був здійснений поділ земельних володінь плантаторів між колишніми рабами.— *264.*

225 *Історична школа права* — реакційний напрям в історичній і правовій науці, який виник у Німеччині в кінці XVIII ст. Представники цієї школи (Г. Гуго, Ф. К. Савіньї та ін.) намагалися виправдувати привілеї дворянства і феодальні установи посиланням на непорушність історичних традицій.

Романтики — маються на увазі представники реакційного романтизму в суспільних науках, які протипоставляли ідеям буржуазної освіти, демократії і лібералізму апологію середньовіччя і феодальних порядків. Визначними ідеологами романтизму були Л.-Г.-Бональд, Ж. де Местр та ін.— *270.*

226 Пор. Біблія. Новий завіт. Євангеліє від Іоанна, 1,14.— *272.*

227 З вірша А. Шаміссо «Трагічна історія».— *272.*

228 «*Десять таблиць*» — первісний варіант законів «дванадцяти таблиць», найстарішої законодавчої пам'ятки Римської рабовласницької держави; закони були прийняті в результаті боротьби плебеїв проти патриціїв в період республіки, в середині V ст. до н. е.; вони були джерелом дальшого розвитку римського приватного права.— *273.*

229 Біблія. Новий завіт. Євангеліє від Марка, 9, 12.— *274.*

230 Гегель Г.-В.-Ф. «Основи філософії права», частина 1, розділ 3.— *278.*

231 Шекспір. «Дванадцята ніч», акт 3, сцена 1.— *280.*

232 *Saint-Jacques le bonhomme* — святий Жак (Іаков) — простак. Тут цитується Біблія, Новий завіт, Послання Іакова, 1, 9.— *280.*

233 Біблія. Новий завіт. Євангеліє від Матфея, 7, 1. — *281.*

234 Гете. «Фауст», частина 1. «Кабінет Фауста» (сцена 2). Перефразовано.— *284.*

235 Там же, сцена 1. Перефразовано.— *284.*

236 Біблія. Новий завіт. Послання Іакова, 1, 2.— *285.*

237 Гейне. «Подорож по Гарцу». Вірш «Гірська ідилія».— *287.*

238 *Mayer Ch. J.* Des États généraux, et autres assemblées nationales. Paris, 1788—1789. 18 t.).— *289.*

239 *Bauer E.* Die liberalen Bestrebungen in Deutschland. Zürich und Winterthur, 1843, Heft 1—2 (*Бауер Е.* Ліберальні спрямування в Німеччині. Цюріх і Вінтертур, 1843, Випуск 1—2).— *289.*

240 *Schlosser F.* Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts und des neunzehnten bis zum Sturz des französischen Kaiserreichs. Heidelberg, 1836—1848,

Bd. 1—6 (*Шлоссер Ф.* Історія вісімнадцятого і дев'ятнадцятого століть до краху французької імперії. Гейдельберг, 1836—1848, т. 1—6).— *289.*

241 *Heß M.* Die europäische Triarchie. Leipzig, 1841 (*Гесс М.* Європейська триархія. Лейпціг, 1841).— *289.*

242 Маються на увазі: *Carriere M.* Der Kölner Dom als freie deutsche Kirche. Stuttgart, 1843 (*Кар'єр М.* Кельнський собор як вільна німецька церква. Штутгарт, 1843); *Guizot F.* Discours dans la chambre des pairs le 25 avril 1844 (*Гізо Ф.* Промова в палаті перів 25 квітня 1844 р.), опублікована в газеті «Moniteur Universel» (1844, квітень, № 117); *Nauwerck K.* Ueber die Theilnahme am Staate, Leipzig, 1844 (*Науверк К.* Про участь в державному управлінні. Лейпціг, 1844), а також драма Г.-Е.-Лессінга «Емілія Галотті».— *289.*

243 Біблія. Новий завіт. Послання до Римлян, 6, 23.— *292.*

244 *Прусський закон про шлюб* — мається на увазі закон про розлучення, який надто утруднював розірвання шлюбу. Був складений в 1842 р. (прийнятий в 1844 р.) за ініціативою короля Фрідріха-Вільгельма IV — одним з засновників реакційної історичної школи права Савіньї, який в 1842—1848 рр. займав посаду прусського міністра з реформи законодавства.— *293.*

245 *Gewere* — в період раннього середньовіччя юридичний акт передачі власності, який супроводжувався символічним обрядом.— *295.*

246 *Leges barbarorum* (варварські закони) — виникли в V—IX ст. і являли собою в основному запис звичайного права різних германських племен.
Consuetudienes feudorum (феодальні звичаї) — звід середньовічного ленного права, створений в Болоньї в останній третині XII ст.— *296.*

247 Біблія. Старий завіт. Книга пророка Ісайї, 34, 11—14.— *297.*

248 «*Свята германдада*» — союз іспанських міст і селянських общин Кастілії, Ліона і Астурії, створений в 1476 р. В процесі складання абсолютизму «Свята германдада», нарівні з іншими подібними союзами, використовувалася королівською владою в боротьбі з великими феодалами. Самоврядування «Святої германдади» було ліквідоване в 1498 р., а її роль зведена до функцій поліції в сільській місцевості. В 1835 р. вона була остаточно скасована і замінена жандармерією.— *297.*

249 *Шпандау* — фортеця (на захід від Берліна) з тюрмою для політичних в'язнів.— *297.*

250 *Ландверграбен* — канал в Берліні, який закінчується в Шарлоттенбурзі (тоді передмістя Берліна). Можливо в тексті натяк на те, що друкарня Егберта Бауера, в якій друкувалися твори Шеліги, знаходилася в Шарлоттенбурзі.— *298.*

251 Цей розділ присвячений критиці глави «Моє спілкування» з розділу «Власник» книги М. Штірнера «Єдиний і його власність».— *299.*

252 *Вересневі закони* — реакційні закони, видані французьким урядом у вересні 1835 р. Вони обмежували діяльність суду присяжних і запроваджували суворі заходи проти преси: збільшувалися грошові застави для періодичних видань і запроваджувалися тюремне ув'язнення і великі

грошові штрафи за виступи проти власності та існуючого державного ладу.— *300.*

253 Мабуть, маються на увазі станові комісії провінціальних ландтагів, запроваджених у Пруссії в червні 1842 р. Обрані провінціальними ландтагами із свого складу (за станами), ці комісії створили об'єднаний дорадчий орган — «Сполучені комісії». Спираючись на нього, Фрідріх-Вільгельм IV розраховував одержати видимість схвалення на впровадження нових податків і одержання позики.— *300.*

254 Перефразований французький вислів: «Ils n'ont rien appris ni rien oublié» («Вони нічому не навчились і нічого не забули»). Спочатку вживався незабаром після Французької буржуазної революції кінця XVIII ст. щодо роялістів.— *300.*

255 *Magna Charta* — Magna Charta Libertatum (Велика хартія вільностей) — грамота, яку пред'явили англійському королю Іоанну Безземельному повсталі великі феодали (барони), що використали підтримку рицарів і городян. Хартія, підписана 15 червня 1215 р. на луці Раннімід (поблизу Віндзора), обмежувала права короля головним чином в інтересах великих феодалів і містила деякі поступки рицарству і містам; основній масі населення, кріпакам, хартія не давала ніяких прав.— *306.*

256 *Білль про скасування хлібних законів* (див. примітку 35), прийнятий у 1846 р., передбачав тимчасове збереження знижених мит на ввезення хліба з-за кордону до 1849 р.— *306.*

257 *Rotteck K.* Allgemeine Weltgeschichte für alle Stände, von den frühesten Zeiten bis zum Jahre 1831. 4 Bd. Stuttgart, 1833 (*Роттек К.* Всесвітня історія для всіх станів з стародавніх часів до 1831 року. В 4-х т. Штутгарт, 1833).— *306.*

258 В 480 р. до н. е. в морській битві біля острова Саламіна греки під проводом Фемістокла завдали важкої поразки персидському флотові.

Після завершення визвольного повстання Греції проти турецького панування (1821—1829) Англія, Росія і Франція нав'язали незалежній грецькій державі монархічну форму правління. На грецький престол під натиском держав був обраний 17-річний баварський принц Оттон Віттельсбах.— *306.*

259 Маркс і Енгельс мають на увазі насмішкувату характеристику біблійного пророка Аввакума, дану Вольтером — «здатний на все», тобто ні на що не здатний.— *307.*

260 Іронічний натяк на епізод з життя Штірнера. Влітку 1845 р. він спробував зайнятися торгівлею молоком, оскільки тільки письменницька діяльність не забезпечувала його існування. Починання Штірнера зазнало краху, і молоко, яке скисло, довелося вилити.— *311.*

261 *Luther M.* Von weltlicher Obrigkeit, 1523 (*Лютер М.* Про світську владу, 1523).— *311.*

262 Маються на увазі книги: *Malthus Th. R.* An Essay on the Principle of Population. London, 1798 (*Мальтус Т.-Р.* Досвід про закон народонаселення. Лондон, 1798) і *Duchâtel Ch. M. T.* De la Charité dans ses rapports avec l'état moral et le bien-être des classes inférieures de la société. Paris, 1829 (*Дюшатель Ш.-М.-Т.* Про благодійність і її зв'язок з моральним станом і добробутом нижчих класів суспільства. Париж, 1829).— *312.*

263 Мається на увазі праця: *Senior N. W.* Three Lectures on the Rate of Wages, delivered before the University of Oxford, in Easter term, 1830. London, 1830 (*Сеніор Н.-У.* Три лекції про рівень заробітної плати, прочитані в Оксфордському університеті у весняний семестр 1830 року. Лондон, 1830).— *313.*

264 [*Pinto I.*] Lettre sur la Jalousie du Commerce.— In: [Pinto I.] Traite de la Circulation et du Crédit. Amsterdam, 1771 ([*Пінто І.*] Лист про суперництво в торгівлі.— В кн.: [Пінто І.] Трактат про обіг і кредит. Амстердам, 1771).— *314.*

265 *Пандекти* — частина зводу римських законів і правових норм, складеного в VI ст. за імператора Східної Римської імперії Юстиніана I. Пандекти або дигести (від латинського digesta — зібране) містили уривки з творів визначних римських юристів з цивільного і судового права.— *316.*

266 Біблія. Новий завіт. Євангеліє від Луки, 1, 45. Перефразовано.— *317.*

267 *Mac Culloch J. R.* A. Statistical Account of the British Empire. In two volumes. London, 1837 (*Мак-Куллох Дж.-Р.* Статистичний звіт Британської імперії. В двох томах. Лондон, 1837).— *318.*

268 Маються на увазі англійська і голландська Ост-Індські компанії, засновані на початку XVII ст. і які користувалися монопольними правами торгівлі з Ост-Індією (так в ті часи називали Індію, Південно-Східну Азію). Вони відіграли вирішальну роль у створенні англійської та голландської колоніальних імперій.— *323.*

269 *Seehandlung* або *Preussische Seehandlungsgesellschaft* (Прусське товариство морської торгівлі) — торговельно-кредитне товариство, яке засноване в 1772 р. і користувалося рядом важливих державних привілеїв. Воно давало великі позики урядові і фактично відігравало роль його банкіра і маклера.— *326.*

270 Біблія. Новий завіт. Євангеліє від Марка, 1, 3.— *329.*

271 [*Kuhlmann G.*] Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. Genf, 1845 ([*Кульман Г.*] Новий світ або царство духа на землі. Женева, 1845).— *329.*

272 *Levons-nous!* (Підведімось!) — з девіза революційно-демократичного щотижневика «Révolutions de Paris»: «Великі здаються нам великими тільки тому, що ми самі стоїмо на колінах. Підведімось!»; щотижневик виходив у Парижі з липня 1789 по лютий 1794 р.— *331.*

273 Вислів англійського філософа Т. Гоббса вживається в його творах «Філософські основи учення про громадянина» і «Левіафан».— *332.*

274 «*Der hinkende Bote*» («Кривий вісник») — так часто називались народні календарі, які містили запізнілі минулорічні новини.— *335.*

275 Біблія. Новий завіт. Євангеліє від Матфея, 25, 21.— *336.*

276 Біблія. Старий завіт. Друга книга Мойсея (Закінчення), 3, 8.— *339.*

277 *Штраубінгер* — німецький мандрівний підмайстер. В своїх творах листах Маркс і Енгельс нерідко цим ім'ям іронічно називали ремісників, які не подолали відсталих цехових уявлень і не втратили ілюзій щодо можливості повернення від великої капіталістичної промисловості до дрібного виробництва.— *342*.

278 *Cooper Th.* Lectures on the Elements of Political Economy, 2nd ed., London, 1831 (*Купер Т.* Лекції про елементи політичної економії. 2-е вид. Лондон, 1831).— *343*.

279 «Реквієм» В.-А. Моцарта, який не встиг довести до кінця роботу над цим твором, завершив (за начерками автора) композитор Ф.-К. Зюссмайєр.— *343*.

280 Під «організаторами праці» автори «Німецької ідеології» мали на увазі соціалістів-утопістів (зокрема, Фур'є і його послідовників), прихильників плану перебудови суспільства мирно-реформістським шляхом, за допомогою створення асоціацій, або так званої «організації праці», яку вони протиставляли анархії виробництва при капіталізмі.

Частково ці ідеї використав французький дрібнобуржуазний соціаліст Луї Блан, випустивши в 1839 р. в Парижі книгу «Organisation du travail» («Організація праці»), в якій завдання соціалістичного перетворення суспільства він покладав на буржуазну державу.— *344, 458*.

281 *Відшукування батьківства заборонене* — формула з статті 340 кодексу Наполеона (французького цивільного кодексу).— *349*.

282 Вебер К.-М. «Чарівний стрілець» (лібретто Ф. Кінда), 3-й акт, 4-а сцена.— *349*.

283 *Уілленхолл* — невелике місто в графстві Стаффордшір в Англії, один з центрів залізоробної промисловості.— *350*.

284 Вислів «заглавний привид Книги» іронічно запозичений з праці самого Штірнера, який вжив його щодо твору Беттіни фон Арнім «Ця книга належить королю». Тут він є натяком на дружину Штірнера Марію Денхардт, якій автор присвятив свою книгу «Єдиний і його власність».— *350*.

285 *Godwin W.* An Enquiry concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness. London, 1793, vol. 1—2 (*Годвін У.* Дослідження щодо політичної справедливості та її впливу на загальну доброчесність і благоденство. Лондон, 1793, т. 1—2).— *352*.

286 Мова йде про одне з найважливіших положень Декларації прав людини і громадянина, яка була подана конституції 1793, року прийнятій Конвентом в період революційно-демократичної якобінської диктатури. В заключній, 35-ій статті Декларації було сказано: «Коли уряд порушує права народу, повстання є найсвященнішим правом і найнеобхіднішим обов'язком всього народу і кожної окремої його частини».— *352*.

287 *Ricardo D.* On the Principles of Political Economy, and Taxation. London, 1817 (*Рікардо Д.* Про начала політичної економії і оподаткування. Лондон, 1817).— *353*.

288 У Біблії (Старий завіт. Перша книга Мойсея. Буття, 41, 18—20) розповідається, що єгипетський фараон побачив у сні, як сім худих корів пожерли сім гладких і залишились такими ж худими. В Біблії цей сон був

відгаданий в тому розумінні, що в Єгипті буде сім років урожайних, після яких настануть сім років засухи і голоду.— *356.*

289 Гейне. «Вінок сонетів А.-В. фон Шлегелю» з циклу «Страждання юності» в «Книзі пісень».— *356.*

290 *Митний союз* німецьких держав (на самому початку 18), який встановив спільний митний кордон, був заснований в 1834 р. під зверхністю Пруссії. До 40-х рр. Союз охопив більшу частину німецьких держав, за винятком Австрії, ганзейських міст (Бремен, Любек, Гамбург) і деяких дрібних держав. Покликаний до життя необхідністю створення загальнонімецького ринку, Митний союз далі сприяв і політичному об'єднанню Німеччини.— *360.*

291 Гете. «Фауст». Частина 1. «Кабінет Фауста», сцена 2.— *364.*

292 Гете. «Фауст». Частина 1. Сцена «Пасхальна прогулянка».— *364.*

293 *Гуманус* — персонаж незакінченого вірша Й.-В. Гете «Таємниці».— *364.*

294 *Кіренаїки* — напрям старогрецької філософії, засновником якої був учень Сократа Арістіпп із Кірени (початок IV ст. до н. е.). Представники школи кіренаїків поєднували заперечення повної пізнаванності світу з критикою релігії і проповіддю насолод (гедонізм) як мети життя.— *366.*

295 Біблія. Старий завіт. Друга книга Мойсея, 8, 16—18.— *372.*

296 *Tout comme chez nous* (все як у нас) — видозмінений вислів з комедії Нолан де Фатувілля «Арлекін — імператор місяця».— *378.*

297 Гете. «Фауст», частина 1, сцена 1 («Кабінет Фауста»).— *382.*

298 Див. примітку 95.— *391.*

299 Маються на увазі «Записки про галльську війну» Гая Юлія Цезаря (про себе автор писав в третій особі).— *391.*

300 К. фон. Вюрцбург. «Золота кузня», вірш 143.— *395.*

301 Кальдерон де ла Барка П. «Мантібльський міст», акт 1; слова: «Завжди вірний християнин» вставлені авторами «Німецької ідеології».— *396.*

302 *Oelckers Th.* Die Bewegung des Socialismus und Communismus. Leipzig, 1844 (*Елькерс Т.* Соціалістичний і комуністичний рух. Лейпціг, 1844) (див. також примітку 179).— *402.*

303 *Молодонімецькі белетристи* — представники літературної групи «Молода Німеччина», що виникла в 30-х рр. XIX ст. в Німеччині і була під впливом Гейне і Берне. Відображаючи в своїх художніх і публіцистичних творах опозиційні настрої дрібної буржуазії, письменники «Молодої Німеччини» (Гуцков, Вінбарг, Мундт та ін.) виступали на захист свободи совісті і друку. Погляди молодонімців були ідейно незрілі і політично невиразні; незабаром більшість з них виродилась у звичайних буржуазних лібералів.— *403, 428.*

304 «*Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform*» («Рейнський щорічник з питань соціальної реформи») — німецький журнал, орган «істин-

них соціалістів», який видавав Г. Пютман; вийшло всього два томи: перший — в Дармштадті в серпні 1845 р., другий — в містечку Бель-Вю, на німецько-швейцарському кордоні, в кінці 1846 р.; в журналі були опубліковані «Ельберфельдські промови» Енгельса.— *404.*

305 «*Комунізм, соціалізм, гуманізм*» — стаття Германа Земміга.— *404.*

306 Мається на увазі стаття М. Гесса «Про злидні в нашому суспільстві і їх усунення», надрукована в «Deutsche Bürgerbuch» (1845, с. 22—48).

«*Deutsches Bürgerbuch*» («Книга для німецьких громадян») на 1845 р.— щорічник, виданий Г. Пютманом в Дармштадті в грудні 1844 р. Загальний напрям щорічника визначався участю в ньому представників «істинного соціалізму». Щорічник «Deutsches Bürgerbuch» на 1846 р. вийшов у світ в Мангеймі літом 1846 р. В щорічнику були опубліковані дві статті Енгельса.— *404, 433.*

307 Гейне. «Книга пісень». Цикл «Ліричне інтермеццо», вірш 50-й «За столиком чайним в гостинній...». Цитата змінена: в оригіналі немає слова «німець» і немає курсиву.— *406.*

308 *Noli me tangere!* (Не займай мене!). Біблія. Новий завіт. Євангеліє від Іоанна, 20, 17.— *406.*

309 Очевидно, мається на увазі не вся течія левелерів — представників демократично-республіканського напряму в англійській буржуазній революції середини XVII ст., а найбільш радикальні елементи, так звані «істинні левелери», або дигери, які виділилися з нього в ході революції. Представники найбільш знедолених мас, які терпіли не тільки від феодальної, але й від капіталістичної експлуатації в місті і селі, дигери — на протилежність решті левелерам, що захищали приватну власність,— вели пропаганду спільності майна.— *406.*

310 *Cabet.* Voyage en Icarie, roman philosophique et social. Deuxième édition, Paris, 1842 (*Кабе.* Подорож в Ікарію, філософський і соціальний роман. Друге видання, Париж, 1842). Перше видання своєї книги Кабе випустив у 1840 р. в двох томах під таким заголовком: «Voyage et aventures de lord William Carisdall en Icarie», traduits de l'Anglais de Francis Adams, par Th. Dufruit («Подорож і пригоди лорда Уїльяма Каріздалла в Ікарії», переклад Т. Дюфрюї з англійського тексту Френсіса Адамса).— *407.*

311 «Système de la Nature ou Des Loix du Monde Physique et du Monde Moral». Par M. Mirabaud, Secrétaire Perpétuel et l'un des Quarante de l'Académie Française. Londres, 1770 («Система природи, або Про закони світу фізичного і світу духовного». Твір пана Мірабо, неодмінного секретаря і одного з сорока членів Французької Академії. Лондон, 1770). Справжнім автором книги був французький матеріаліст П.-А. Гольбах, який поставив на своїй книзі, з метою конспірації, прізвище померлого в 1760 р. секретаря Французької Академії Ж.-Б. Мірабо.— *407.*

312 *Cabet.* Ma ligne droite ou Le vrai chemin du salut pour le peuple. Paris, 1841 (*Кабе.* Моя правильна лінія, або Істинний шлях до благоденства народу. Париж, 1841).— *408.*

313 *Націонал-реформісти* — члени Національної асоціації реформи, заснованої в США в 1845 р. Основну масу її складали ремісники і робітники. Асоціація, яка оголосила своєю метою безплатне наділення кожного працюючого ділянкою землі, розгорнула агітацію за проведення відповідної

аграрної реформи, виступивши проти плантаторів-рабовласників і земельних спекулянтів, і висунула ряд інших демократичних вимог (скасування постійної армії, відміну рабства негрів, введення десятигодинного робочого дня).— *411.*

314 З вірша Г. Гейне «Світ навиворіт» з циклу «Сучасні вірші».— *412.*

315 *Humaniora* — сукупність навчальних дисциплін, викладання яких мало на меті вивчення класичної античної культури; гуманісти епохи Відродження та їх послідовники вважали ці дисципліни основою гуманітарної освіти і виховання.— *412.*

316 *L'or n'est qu'une chimère* (золото — тільки лише химера). Слова з опери Дж. Мейєрбера «Роберт-диявол», лібретто Е. Скріба і Дж. Делавіня, 1 акт, 7 сцена.— *413.*

317 Гейне. «Німеччина. Зимова казка», розділ 7.— *415.*

318 «*Будівельні камені соціалізму*» — стаття Рудольфа Маттеї, опублікована в журналі «Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform», 1845, т. 1.— *415.*

319 Біблія. Новий завіт. Євангеліє від Матфея, 6, 26, 28. Перефразовано.— *417.*

320 Рефрен з німецької дитячої пісеньки. Ці вірші часто вживались також у народній мові.— *421.*

321 *Travail répugnant, travail attrayant* (огидна праця, приваблива праця) — вислови з книги: *Fourier Ch.* Le nouveau monde industriel et sociétaire ou invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle distribuée en séries passionnées. Paris, 1829 (*Фур'є Ш.* Новий господарський і соцієтарний світ, або Відкриття способу привабливої і природоцільної праці, поділеної в серіях за пристрастю. Париж, 1829).— *426.*

322 «*Neue Anekdota*» («Нове з невиданого») — збірник статей М. Гесса, К. Грюна, О. Люнінга та інших представників «істинного соціалізму», випущеної в Дармштадті в кінці травня 1845 р.— *427.*

323 Біблія. Новий завіт. Євангеліє від Матфея, 16, 18. Перефразовано.— *427.*

324 *Cantique allégorique hébraique et mystique* (єврейського і містичного алегоричного гімну) — Е. Парні. «Війна богів». Пісня перша.— *427.*

325 *Grün K.* Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien. Darmstadt, 1845 (*Грюн К.* Соціальний рух у Франції і Бельгії. Листи і дослідження. Дармштадт, 1845).— *428.*

326 Цей розділ був опублікований Марксом як самостійна рецензія в двох номерах щомісячника «Das Westphälische Dampfboot» в серпні і вересні 1847 р. До цього в квітні 1847 р. Маркс опублікував замітку проти Карла Грюна. В ній він повідомляв про намір виступити в згаданому журналі з критикою книги Грюна «Соціальний рух у Франції і Бельгії». Проте публікація статті почалась тільки в серпні 1847 р. Редактори дали до публікації примітку, в якій затримка пояснювалась тими обставинами,

що рукопис «протягом двох місяців пересилався з одного місця Німеччини в інше, і ніяк не міг дійти до нас».

Праця публікувалась у «Das Westphälische Dampfboot» як стаття Маркса (ім'я автора було вказане в згаданій редакційній примітці). Це дає підставу припускати, що окремі розділи 2-го тому «Німецької ідеології» на противагу 1-у тому, написаному спільно Марксом і Енгельсом, могли бути результатом індивідуальної творчості кожного з них. В той же час рукопис цього розділу, який зберігся в складі 2-го тому, написаний рукою Енгельса, що свідчить про можливість участі його і в створенні розділу. З цього рукопису, можливо, і була зроблена копія, що послужила основою для публікації в «Das Westphälische Dampfboot». Текст рукопису і публікації в основному збігаються.— *428.*

327 *Кабінет Монпансьє* — читальний зал в Пале-Рояль, палаці принців Орлеанських в Парижі.— *429.*

328 Моцарт, опера «Чарівна флейта» (лібретто Е. Шиканедера), дія 2. Перефразовані слова з арії Зарастро.— *429.*

329 Мається на увазі стаття М. Гесса «Соціалізм і комунізм».— *430, 433.*

330 Очевидно, маються на увазі організатори заснованих в кінці 20-х рр. XIX ст. перших політичних партій американських робітників і ремісників — «Республіканської політичної асоціації робітників Філадельфії», «Нью-йоркської партії робітників» (лідери — Френсіс Райт, Роберт Дейл, Оуен, Томас Скідмор) і робітничі асоціації в інших містах США. Ці організації виступили з демократичною програмою, добивались проведення аграрної та інших соціальних реформ, підтримували вимоги 10-годинного робочого дня. Незважаючи на короткочасний і локальний характер їх діяльності (в цілому вони проіснували лише до 1834 р.), ідейну неоднорідність і незрілість, перші робітничі партії дали поштовх розвитку американського робітничого руху і сприяли поширенню ідей утопічного соціалізму, прихильниками якого були багато з їх членів.— *431.*

331 *Lerminier E.* Philosophie du Droit. Bruxelles, 1832 (*Лерміньє Е.* Філософія права. Брюссель, 1832).— *431.*

332 Шіллер. «Розбійники», акт 5, ява 2.— *431.*

333 Мається на увазі стаття М. Гесса «Філософія дії».— *433.*

334 Мається на увазі стаття М. Гесса «Про соціалістичний рух в Німеччині», опублікована в збірнику «Neue Anekdota», виданому в Дармштадті в 1845 р.— *433.*

335 Мається на увазі книга: *Reybaud L.* «Études sur les réformateurs ou socialistes modernes» (*Рейбо Л.* «Нариси про новітніх реформаторів, або соціалістів»). Видання книги, яким користувались автори, не встановлено.— *434.*

336 Маються на увазі: «Vie de Saint-Simon écrite par lui-même» («Життя Сен-Сімона, описане ним самим»), опубліковане в «Oeuvres de Saint-Simon, publiées en 1832 par Olinde Rodrigues». Paris, 1841 («Твори Сен-Сімона, видані в 1832 р. Олендом Родрігом». Париж, 1841).

«A un Catholique, sur la vie el la caractère de St.-Simon» («Про одного католика, про життя і характер Сен-Сімона») в журналі «L'Organisateur» (1830, 19 травня, № 40).

«L'Organisateur» («Органiзатор») — щотижневий журнал сен-сімоністів; видавався в Парижі в 1829—1831 рр.— *434.*

337 *Генеральні штати* — найвищий орган Голландської республіки (Республіки Сполучених провінцій), що мали верховну владу і право законодавства. Складалися з представників семи провінцій. Переважаючий вплив в Генеральних штатах мала торговельна буржуазія.— *435.*

338 «*Lettres d un Habitant de Genève à ses Contemporains*» («Листи жителя Женеви до сучасників») — твір Сен-Сімона, написаний в 1802 р. і анонімно виданий в Парижі в 1803 р.— *438.*

339 *Ньютонівська рада* — висунутий Сен-Сімоном в його творі «Листи жителя Женеви до сучасників» проект, який передбачав створення ученим і художникам умов для вільного розвитку їх талантів за рахунок утвореного за підпискою громадського грошового фонду. Особи, які вносили гроші, мали право назвати імена трьох математиків, трьох фізиків, трьох письменників, трьох художників і трьох музикантів. Суму, зібрану за підпискою, належало розділити між тими трьома представниками кожної з названих професій, які дістали б найбільшу кількість голосів і виявилися б таким чином обраними в кількості 21 чоловіка в так звану Ньютонівську раду.— *439.*

340 *Saint-Simon H.* Catéchisme politique des industriels.— Oeuvres completes. Paris, 1832, livr. II (*Сен-Сімон А.* Політичний катехізис промисловців.— Повне зібрання творів. Париж, 1832, вип. II). Перше видання під назвою «Катехізис промисловців» вийшло в Парижі в 1823—1824 рр.— *441.*

341 *Saint-Simon H.* L'Industrie. Paris, 1817—1818 (*Сен-Сімон А.* «Промисловість». Париж, 1817—1818).— *441.*

342 Біблія. Новий завіт. Перше послання Петра, 2, 7.— *443.*

343 «Листи і дослідження» — підзаголовок книги К. Грюна «Соціальний рух у Франції і Бельгії».— *443.*

344 *Saint-Simon H.* Nouveau Christianisme. Paris, 1825 (*Сен-Сімон А.* Нове християнство. Париж, 1825).— *444.*

345 «*Le Producteur*» («Виробник») — перший друкований орган сен-сімоністської школи; журнал видавався в Парижі в 1825—1826 рр.— *446.*

346 «*Le Globe*» («Земна куля») — щоденна газета, яка видавалася в Парижі в 1824—1832 рр.; з 18 січня 1831 р. стала органом сен-сімоністської школи.— *466.*

347 Маються на увазі такі, упущені Грюном три положення, які входили в заголовок газети «Le Globe»: «Метою всіх соціальних установ повинно бути моральне, духовне і фізичне удосконалення найчисленнішого і найбіднішого класу.

Всі привілеї за правом народження відміняються без винятку.

Кожному за його здібностями, кожній здібності за її ділами».— *466.*

348 Перший розкол сен-сімоністської школи відбувся в листопаді 1831 р. у зв'язку з посиленням між Анфантеном і Базаром незгод з питань релігії, шлюбу і сім ї.— *448.*

349 Мається на увазі стаття К. Розенкранца «Людвіг Тік і романтична школа», опублікована в «Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst» (1838, №№ 155—158, 160—163).— *448*.

350 *Менільмонтан* — передмістя Парижа, де Анфантен, який став після смерті Базара визнаним главою сен-сімоністської школи, «верховним батьком» сен-сімоністів, пробував у 1832 р. заснувати трудову комуну.— *448*.

351 Мова йде про працю Б.-П. Анфантена «Économie politique et politique» («Політична економія і політика»), що була видана окремою книгою в Парижі в 1831 р., а спочатку друкувалася як серія статей в газеті «Le Globe».— *448*.

352 «*Нова книга*» («Livre nouveau») — рукописний твір, який містив виклад вчення сен-сімоністів; він був складений в липні 1832 р. на засіданнях групи керівників сен-сімоністської школи на чолі з Анфантеном (Барро, Фурнель, Шевальє, Дювер'є, Ламбер та ін.). За задумом авторів, ця книга мала стати «новою біблією» сен-сімоністського вчення. Дані про «Нову книгу» і уривки з неї містяться в книзі Л. Рейбо «Нариси про новітніх реформаторів і соціалістів».— *448*.

353 *Chevalier M.* Cours d'économie politique fait au Collège de France. Bruxelles, 1845 (*Шевальє М.* Курс політичної економії, прочитаний в Коллеж де Франс. Брюссель, 1845).— *449*.

354 Біблія. Новий завіт. Євангеліє від Луки, 19,13.— *449*.

355 *Fourier Ch.* Théorie des quatre mouvements et des destinées générales.— Oeuvres complètes. 2 éd. Paris, 1841, t. 1 (*Фур'є Ш.* Теорія чотирьох рухів і загальної долі.— Повне зібрання творів. 2-е вид. Париж, 1841, т. 1). Перше видання книги вийшло анонімно в Ліоні в 1808 р.— *450*.

356 *Fourier Ch.* Traité de l'Association domestique-agricole. Paris — Londres, 1822 (*Фур'є Ш.* Трактат про домоводсько-землеробську асоціацію. Париж — Лондон, 1822).— *450*.

357 *Churoa A. L.* Kritische Darstellung der Socialtheorie Fourier's. Braunschweig, 1840 (*Хуроа А.-Л.* Критичний виклад соціальної теорії Фур'є. Брауншвейг, 1840).— *450*.

358 *Метод серій* — характерний для Фур'є метод класифікації, що застосовувався ним при аналізі різних природних і суспільних явищ. За допомогою цього методу Фур'є, зокрема, пробував розробити нову соціальну науку, поклавши в її основу вчення про соціально-психологічний фактор — притягання і відштовхування пристрастей — як головного, на його думку, принципу суспільного розвитку (пристрасті Фур'є, в свою чергу, класифікував за групами або серіями). В цьому методі та його застосуванні у Фур'є ненаукові і фантастичні елементи поєднувались з раціональними спостереженнями і стихійним проявом діалектики.— *450*.

359 Мається на увазі стаття К. Грюна «Політика і соціалізм» в журналі «Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform» (1845, т. 1).— *454*.

360 *Патристика* — сукупність вчень перших християнських теологів (II—VIII ст.), так званих «отців церкви».— *459*.

361 Шіллер. «Філософи».— *461.*

362 Маються на увазі голодні бунти, що відбувались в багатьох місцях Франції, в тому числі і в Парижі, в 1775 р. Стихійні народні заворушення, викликані неврожаєм і голодом, були використані дворянсько-аристократичними противниками реформ Тюрго, які добивались усунення його з поста генерального контролера фінансів. Весною 1776 р. Тюрго був звільнений у відставку і його реформи (запровадження свободи торгівлі зерном, відміна деяких феодальних привілеїв, скасування цехів) були анульовані.— *463.*

363 Натяк на основний твір Т. Дезамі «Кодекс спільності» («Code de la Communauté»), написаний в 1842 р.— *463.*

364 Автори користувались виданням: *Morelly.* Code de la Nature. Paris, 1841 (*Мореллі.* Кодекс природи. Париж, 1841).— *465.*

365 «*Vorwärts!*» («Вперед!») — німецька газета, що виходила в Парижі з січня по грудень 1844 р. двічі на тиждень; орган поміркованих, а з травня 1844 р.— радикально-демократичних кіл німецької еміграції. У виданні взяли участь Маркс і Енгельс, які посилили революційний напрям газети. В зв'язку з висланням урядом Гізо Маркса і деяких інших співробітників газети з Франції видання «Vorwärts!» припинилось.

Уривки з «Кодексу природи» Мореллі були опубліковані в «Vorwärts!» (1844, № 72 і 73).— *465.*

366 Маються на увазі статті К. Грюна «Фейєрбах і соціалісти» та «Політика і соціалізм».— *465.*

367 *Proudhon P.-J.* De la création de l'ordre dans l'humanité, ou Principes d'organisation politique. Paris, 1843 (*Прудон П.-Ж.* Про створення порядку в людстві, або Про принципи політичної організації. Париж, 1843).— *466.*

368 На відміну від решти розділів другого тому «Німецької ідеології», написаних рукою Енгельса, що дійшли до нас, рукопис цього розділу, який зберігся, написаний рукою Й. Вейдемейера; в кінці його стоїть помітка: «М. Гесс». В грудні 1845 р. в журналі «Gesellschaftsspiegel» № 6 під заголовком «Підступи комуністичних пророків» була опублікована стаття Гесса, близька за змістом до цього розділу. Цей розділ був, певно, складений Гессом, переписаний Вейдемейєром і відредагований Марксом і Енгельсом.

Книга Г. Кульмана «Новий світ або царство духа на землі. Провіщення» (Женева, 1845) (*Kuhlmann G.* Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. Verkündigung, Genf, 1845), що критикується в розділі — анонімна публікація в 1845 р. його лекцій в заснованих В. Вейтлінгом швейцарських общинах Союзу Справедливих — таємної організації німецьких робітників і ремісників, які мали свої відділення в Німеччині, Франції, Швейцарії і Англії. Серед членів Союзу Справедливих, в значній мірі ремісників-емігрантів, великого поширення в той час набули ідеї «істинного соціалізму». Згодом Енгельс дав характеристику діяльності Кульмана і згаданої книги у своїй статті «До історії первісного християнства», написаній в 1894 р. (див. це видання, т. 6).— *468.*

369 Крилатий німецький вислів; походить від жарту, в якому, втішаючи матір полеглого під Лейпцігом сина, співрозмовниця зазначає: «теж прекрасний край».— *471.*

ПОКАЖЧИК ІМЕН

А

Б

В

Г

Л

М

Т

У

Ф

Х

Ц

Ч

ЛІТЕРАТУРНІ І МІФОЛОГІЧНІ ПЕРСОНАЖІ

ПРЕДМЕТНИЙ ПОКАЖЧИК

А

Б

В

Е

Є

Ж

З

І

К

Н

О

П

Р

Т

Ф

Х

Ц

Ч

Ш

Я

ЗМІСТ

Маркс К., Енгельс Ф.
Вибрані твори. У 9-ти т. Т. 2. — К.: Політвидав України, 1987. — XVII, 543 с. — У надзаг.: Ін-т історії партії при ЦК Компартії України — філіал Ін-ту марксизму-ленінізму при ЦК КПРС.

М $\frac{0101010000-135}{М201\ (04)-87}$ Передплатне **11.24**

Російською мовою
том підготували до друку
М. Б. Арзуманов і Ю. О. Васін
за участю *Р. Г. Лебедєвої*

За загальною редакцією
О. І. Малиша і М. Ю. Колпінського

Редактор українського перекладу
М. М. Фещенко

Коректор
В. М. Білоноженко

КАРЛ МАРКС, ФРИДРИХ ЭНГЕЛЬС

Избранные сочинения в 9 томах
том 2

(*На украинском языке*)

Киев
Издательство
политической литературы
Украины
1987

Завідуючий редакцією *І. Є. Городиський*
Відповідальні за випуск
І. К. Ващенко, Н. З. Лахтадир, Ж. К. Рудик
Художник *Р. К. Пахолюк*
Художній редактор *Б. О. Прокопенко*
Технічний редактор *Н. С. Подоляк*
Коректори *Г. М. Лисиця, Н. М. Сидорова*

Інформ. бланк № 4002.

Здано до набору 28.10.86. Підп. до друку 04.05.87.
Формат 60×90$^{1}/_{16}$. Кн. журнальн Звич. нова гарн.
Вис. друк. Ум. друк. арк. 35,25. Ум. фарб.-відб. 36,25.
Обл.-вид. арк. 39,76. Тираж 10 000 пр. Зам. 6—3278.
Ціна 1 крб. 40 к.

Політвидав України
252025, Київ-25, Десятинна, 4/6.

Надруковано з матриць Головного підприємства республіканського виробничого об'єднання «Поліграфкнига» на поліграфкомбінаті ЦК ЛКСМ України «Молодь» ордена Трудового Червоного Прапора видавничо-поліграфічного об'єднання ЦК ВЛКСМ «Молодая гвардия». 252119. Київ-119, Пархоменка,38—44.
Зам. 7—390.